

الآداب السلطانية

● دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي

تأليف: د. عز الدين العلام

المجلة الجزائرية للدراسات الإنسانية والاجتماعية - العدد 324 - فبراير 2006

علم المعرفة

سلسلة: د. نعامه سهرية تصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت
صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1990-1923

324

الآداب السلطانية

دراسة في بنية وثقافة الخطاب السياسي

تأليف: د. عز الدين العلام



عَمَلُ الْمَكْتَبَةِ

سلسلة شهرية يديرها

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

المشرف العام:

أ. بدر سيد عبدالوهاب الرفاعي
bdrifai@nccaf.org.kw

هيئة التحرير:

د. فؤاد زكريا/ المستشار

أ. جاسم السعدون

د. خلدون حسن النقيب

د. خليفة عبدالله الوقيان

د. عبداللطيف البدر

د. عبدالله الجسمي

أ. عبدالهادي نافل الراشد

د. فريدة محمد العوضي

د. فلاح المديرس

د. ناجي سعود الزيد

مدير التحرير

هدى صالح الدخيل

سكرتير التحرير

شروق عبدالحسن مظفر

alam_almarifah@hotmail.com

التتضيد والإخراج والتفيز

وحدة الإنتاج

في المجلس الوطني

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج

دينار كويتي

الدول العربية

ما يعادل دولارا امريكيا

خارج الوطن العربي

اربعة دولارات امريكيا

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد 15 د.ك

للمؤسسات 25 د.ك

دول الخليج

للأفراد 17 د.ك

للمؤسسات 30 د.ك

الدول العربية

للأفراد 25 دولارا امريكيا

للمؤسسات 50 دولارا امريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد 50 دولارا امريكيا

للمؤسسات 100 دولار امريكيا

تسند الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على

العنوان التالي

السيد الأمين العام

للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص.ب 28613 - الصفاة - الرمز البريدي 13147

دولة الكويت

لليطون ٩١-٢٤٣١٧ (٩٦٥)

فاكس: ٢٤٣١٢٢٩ (٩٦٥)*

الموقع على الإنترنت

www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 99906-0-183-6

رقم الإيداع (٢٠٠٦/٠٠٠٠٤)

الآداب السلطانية

دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي

طبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

المطابع الدولية - الكويت

المحرم ١٤٢٧ - فبراير ٢٠٠٦

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر عن رأي كاتبها

ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

7 مقدمة: ثوابت الخطاب السلطاني السياسي

القسم الأول: محددات الكتابة السياسية

31 السلطانية

35 الفصل الأول: مورفولوجية الأدب السلطاني

61 الفصل الثاني: أدبية النص السلطاني

67 الفصل الثالث: بين المؤلف والنوع

117 القسم الثاني: مفاهيم سياسية سلطانية

121 الفصل الرابع: مفهوم السلطان

153 الفصل الخامس: مفهوم المراقبة السلطانية

161 الفصل السادس: مفهوم الرعية

203 خاتمة

216 الهوامش

269 المصادر والمراجع



ثوابت الخطاب السياسي السلطاني

مقدمة عامة

يندرج هذا البحث في دراسة نوع من أنواع الفكر السياسي التي أفرزتها الحضارة العربية - الإسلامية، سواء في مشرقها العربي أو في غربها الإسلامي، ونقصد بذلك ما اصطلح على تسميته بـ «الآداب السلطانية».

ما المقصود من عبارة «الآداب السلطانية»، وهل يمكن حصرها في تعريف أو تعاريف ما؟ وألا توجد عبارات أخرى تحيل على هذا النوع من التفكير السياسي؟ متى وكيف ظهر هذا النوع من التفكير السياسي داخل الرقعة العربية - الإسلامية؟ وما مختلف العوامل التي ساعدت على هذا الظهور؟ وكيف تلازمت ولادته مع ميلاد «الدولة»؟ بل وكيف تساكنت هذا الفكر مع دولة أو دول تضفي على نفسها صفة الإسلام؟ ما موقع هذه «الآداب» من مختلف أنواع الفكر السياسي الإسلامي؟ ما المنظومات المرجعية المتحركة في هذا الفكر السياسي؟ ما موضوعه

مبدو كما لو أن استحضار التاريخ، في عينيته، بأحداثه ووقائعته وصيرورته، يناقض القول بوجود «بنية» متحركة في النصوص السلطانية، مهما كانت تاريخيتها، فهل تكون هنا أمام تناقض مزمن بين «بنية» ثابتة وتاريخ متحرك؟
المؤلف



وما منهاجه وما طبيعة القضايا التي يطرحها؟ كيف يمكن تحليل هذه الآداب. وما الطرق المتهجية الكفيلة بتمريبها إلينا؟ بل ما معنى العودة إلى هذا التراث السياسي، وأي فائدة يمكن أن نتوخاها من دراسته؟ أسئلة كثيرة يطرحها موضوع «الآداب السلطانية»، ولكن لتفدرج في طرحها، ولنبدأ من البداية.

ما مدلول «الآداب السلطانية»؟ وهل يحق لنا أن ندعي الإحاطة بمختلف قضاياها وإشكالاتها، فضلا عن إمكان صياغة «تعريف» شامل ترتد إليه مختلف إنتاجاتها؟ إن عشرات الكتابات المتدرجة في باب الأدب السياسي السلطاني التي شهدتها الرقعة العربية - الإسلامية بدءا من ابن المقفع (١٤٥هـ) الأب الروحي المؤسس لهذه الآداب، إلى الفقيه الشوكاني (١٢٥٠هـ) في المشرق العربي، وبدءا من المرادي (٤٨٩هـ)، أول من افتتح القول في هذه الآداب في الغرب الإسلامي، إلى غاية الأدبيات السياسية المخزنية التي انتعشت في مغرب القرن التاسع عشر تدفع الباحث دفعا إلى توخي الحذر من إصدار أحكام عامة تشمل مجمل الإنتاج السياسي السلطاني الممتد لعدة قرون والمصاحب للعديد من الدول والسلطنات المتباينة في المكان والزمان. وفي ما عدا وفرة مواد هذا الإنتاج السياسي السلطاني، وآلاف الصفحات التي سودها، ينبغي أن نشير إلى عامل آخر يلزم الباحث بالتريث في إصدار تعريفات تدعي الشمولية، ويتمثل في القراءات المختلفة للباحثين والمحققين المهتمين بمجال التراث السياسي الإسلامي، وتأويلاتهم المتباينة لهذه الآداب. وعلى الرغم من الصعوبتين المذكورتين، بل ومن خالاهما بالتحديد، أي انطلاقا مما تمكنا من الاطلاع عليه من نماذج تهم الأدب السياسي السلطاني (حوالي ٥٠ نموذجا)، ومما تمكنا أيضا من مراجعته من آراء وتعليق وتقديمات تحاول التعريف بهذه الآداب وتناقشها، نقترح في ما يلي تعريفا أوليا يسمح لنا بالاقتراب من هذا النوع من التفكير السياسي. نقصد بعبارة «الآداب السلطانية»:

١ - تلك الكتابات السياسية التي تزامن ظهورها الجنيني مع ما يدعوه الجميع، بعهد «انقلاب الخلافة إلى ملك»، وكانت في جزء كبير منها نقلا واقتباسا من التراث السياسي الفارسي، واستمانة به في تدبير أمور الدولة الإسلامية الوليدة.



ب - وهي كتابات تقوم في أساسها على مبدأ «نصيحة» أولى الأمر في تسيير شؤون سلطتهم، إذ تتضمن كل موادها مجموعة هائلة من النصائح الأخلاقية والقواعد السلوكية الواجب على الحاكم اتباعها، بدءاً مما يجب أن يكون عليه في شخصه إلى طرق التعامل مع رعيته مروراً بكيفية اختيار خدامه واختيارهم وسلوكه مع أعدائه.

ج - وفي عرضها لنصائحها الهادفة إلى تقوية السلطة ودوام الملك، تتبع هذه «الآداب» منهجية، أو لنقل تصوراً عملياً براغماتياً يجعل منها في النهاية فكراً سياسياً «أداتياً» Instrumental لا يطمح إلى التنظير بقدر ما يعتمد التجربة. ولا يتوق إلى الشمولية بقدر ما يلزم حدود الواقع السلطاني، دونما قفز على ما يتيح من إمكانيات، وهي كلها أمور تجعل من «الآداب السلطانية» ثقافة سياسية مميزة عما عرفته الرقعة العربية الإسلامية من ثقافات. ونقصد بالخصوص الثقافة السياسية «الفلسفية» والثقافة السياسية «الشرعية».

د - كما أنها اعتمدت في صياغة تصوراتها السياسية الأخلاقية على ثلاث منظومات مرجعية كبرى هي السياسة الفارسية - الساسانية والحكم اليونانية - الهنسية والتجربة العربية - الإسلامية. وعملت على تذويب كل تناقض أو تعارض محتمل بين المنظومات الثلاث إلى حد يحول معه اختزالها في إحدى هذه المنظومات واعتبارها بالتالي مجرد أثر فارسي أو مجرد صدى لـ «خريف» الفكر اليوناني، ناهيك عن اعتبارها فكراً إسلامياً «نقياً».

تزامن ميلاد «الآداب السلطانية» مع ظهور نظام «الملك» وقيامها على مبدأ «النصيحة» الهادفة إلى تدبير هذا الملك وتصورها العملي والبراغماتي للمجال السياسي. ودائرتها المرجعية... تلك هي الحدود الكبرى لهذه الآداب التي يلزم الحفر فيها لتحديد مواضعها ومساءلتها.

لقد تعددت «قراءة» هذه الآداب، وتباينت في تصوراتها ومناهجها. وما البحث الذي نحن بصدده إلا محاولة لـ «قراءة» «الآداب السلطانية» من زاوية خاصة تبرز تصورنا للموضوع واختيارنا المنهجي. لكن، قبل ذلك، يحسن بنا أن نشير، ولو بإقتضاب، إلى بعض القراءات التي اهتمت بموضوع «الآداب السلطانية» حتى نتمكن بعد ذلك من طرح تصورنا وما سطرناه في هذا البحث.



١ - في «قراءة» الآداب السلطانية

بدءاً، وقبل استعراضنا لهذا الجرد الوجيز بأهم «قراءات» الآداب السلطانية تجدر الإشارة إلى أن هذه الآداب لم تلق، وإلى عهد قريب، اهتماماً كافياً بالمقارنة مع مواضيع أخرى تخص التراث السياسي الإسلامي. فهناك أولاً من تجاهلها بدعوى ارتباطها ببلاطات السلاطين الاستبدادية، والطابع الأيديولوجي السافر الذي يكتنفها^(١)، وهناك أيضاً من يرفضها بدعوى بعدها عن الروح «الإسلامية» الحقة، واصفاً إياها بالنبتة غير الشرعية داخل الحقل العربي الإسلامي. ولكن طبعاً، وهذا ما يهمنا، هناك من اهتم بها وساءلها شارحاً ومحققاً ومحللاً، بل وناقداً ومتسائلاً.

في هذا الإطار، نقترح مجموعة من «القراءات» المتباينة في درجة توافقاتها واختلافاتها، وتهم أولاً ما يمكن أن نسميه بـ «القراءة الداخلية» وهي تلك «القراءة» النابعة من التراث السياسي نفسه الذي تنطلق منه الآداب السلطانية، ونموذجها ابن خلدون وفي نقطة ثانية تقدم «قراءات» بعض محققي النصوص السلطانية، وهم في الحقيقة جمع يمكن تقسيمه على الأقل إلى صنفين: صنف أول يحقق النصوص ويعملها في ضوء «تاريخيتها» وهو ما يهمنا، وصنف ثانٍ، وفيما عدا فضيلة التحقيق، يمارس نوعاً من التعسف في حق هذه النصوص مخضعا إياها لإسقاطات شتى، وأخيراً نستعرض مجموعة من الاجتهادات المختلفة لباحثين معاصرين لهم، بشكل أو بآخر، مشاريعهم النظرية، مثل عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري.

ومع ذلك، لم نسع في تقديمنا لهذه القراءات إلى التعمق في حيثياتها والوقوف عند تفاصيلها، بقدر ما حاولنا بسط خطوطها العامة كتمهيد لطرح تصورنا للموضوع وما نريد البحث فيه.

أ - ابن خلدون: قراءة نقدية

ليس اختيارنا لابن خلدون لتقديم تصوره حول «الآداب السلطانية» اختياراً اعتباطياً، فالرجل تنقل بين مختلف البلاطات السلطانية لعصره، وتعرف على دواليبها، بل وعانى من دسائسها، كما عاش في فترة عرفت فورة في إنتاج هذه الآداب، بعدما من كتاب صديقه ابن رضوان (٧١٨ - ٧٨٢ هـ) «الشهب اللامعة في السياسة النافعة»، إلى كتاب سلطان تلمسان أبي حمو موسى الزياني (٧٩١ هـ) «واسطة السلوك في سياسة الملوك»، مروراً بكتابات

معاصره لسان الدين بن الخطيب (٧٧٦ هـ) حول «مقامة السياسة» والإشارة إلى أدب الوزارة، إضافة إلى «عين الأدب والسياسة» للكاتب الأندلسي ابن هذيل... ومن جهة أخرى - وهذا ما يهمنا - تضمنت «مقدمة» ابن خلدون إشارات ومناقشات لأقوال «ابن المقفع»، الأب الروحي المؤسس لهذه الآداب وكتاب «السياسة» المنسوب لأرسطو (وهو المعروف بـ «سر الأسرار»)، وكتاب «سراج الملوك» لصاحبه أبي بكر الطرطوشي (٥٢٠ هـ)، فضلا عن العديد من المآثرات والحكم المدرجة في باب الآداب السلطانية، والتي نصادفها في فقرات عدة من «المقدمة».

هكذا يتفق أغلب الباحثين على أن ابن خلدون أطلع على العديد من الكتابات السياسية السلطانية^(٢)، وإن اختلف بعضهم في تأويل العلاقة بين «عمران» ابن خلدون و«سياسة» الأديب السلطاني، ومهما يكن، فإن قراءة نصوص «المقدمة» في ضوء علاقتها بالآداب السلطانية وما تطرحه من إشكالات، لا تدع مجالا للشك في كونها «نقد» للفكر السياسي السلطاني، وهو ما يتجلى لنا في أربع نقاط أساسية تتعلق بالمنهج ومبدأ النصيحة وأسباب انهيار الدول، وعلاقة الدولة بالهند.

يقول ابن خلدون في بداية «المقدمة» موضحا حدود علمه الجديد (علم العمران): «وكذلك حوم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب «سراج الملوك» ويوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الثاكلة ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأدلة، إنما يهوب الياب للمسألة ثم يستكثر من الأحاديث والآثار وينقل كلمات متفرقة لحكماء القرم مثل بزرجمهر والموبدان وحكماء الهند والمآثور عند دانيال وهرمس وغيرهم من أكابر الخليفة، ولا يكشف عن التحقيق فتاعا ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجابا، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواضع، وكأنه حوم على الفرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده ولا استوفى مسأله...»^(٣).

وإذا ما علمنا أن هذا الكتاب الذي يرفض ابن خلدون منهجيته رفضا قاطعا، هو من بين أهم الكتب التي لقبت استحسانا كبيراً لدى كل من كتب في السياسة من بعده^(٤)، إذ ينقل عنه أبو حمو الزباني في «واسطة السلوك» في «سياسة الملوك» فيما لا يقل عن عشرين موضعا^(٥)، ولا تكاد تخلو صفحة من صفحات «الشهب اللامعة في السياسة النافعة»: من ذكر الطرطوشي، كما



لجأ إليه ابن الخطيب في صياغته لكتابه حول «الوزارة» واعتمد عليه ابن الأزرق (٨٩٢ هـ) مرارا في تأليفه لـ «بدائع السلك في طبائع الملك»... تستنتج أن هذا النقد الخلدوني يتجاوز في حقيقته أبا بكر الطرطوشي وكتابه ليمس طريقة التفكير السياسي السلطاني نفسها التي تقف عند حدود ما هو «ظاهر» دونما بحث عن العلل والبراهين.

تقوم الآداب السلطانية في جوهرها على مبدأ «النصيحة»، كما يتضح ذلك في منطوق «عناوينها» ومضمون «مقدماتها» ومحتويات «فهارسها»، هكذا يتقمص الأديب السلطاني دور ناصح السلطان ومستشاره، متوهما أن ما يسديه من نصائح يساهم في ترتيب أمور البيت السلطاني وتقوية دعائمه. بيد أن ابن خلدون الذي يربط بين السلطة من بدئها إلى منتهاها بمقتضيات «العصبية» وأطوارها لا يرى للنصائح وأصحابها مدخلا وجيها لولوج عالم لا يحكمه منطق النصيح والوعظ والإرشاد بقدر ما يمثل لمنطق الغلبة والشوكة والعصبية، ففي مسألة «الشورى» و«دور العلماء»، يقول ابن خلدون في نص صريح: «وقد قال صلى الله عليه وسلم: العلماء ورثة الأنبياء فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه، وحكم الملك أو السلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران، وإلا كان بعيدا عن السياسة. فطبيعة العمران هي هؤلاء لا تقضي لهم شيئا من ذلك لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئا ولا من حمايتها، وإنما هو عيال على غيره، فأي مدخل له في الشورى أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها، اللهم إلا شورا فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستفتاء خاصة، وأما شورا في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية...»^(١).

إن النصائح لا تفيد في مجال سياسي تحكمه حتمية طبائع العمران؛ ذلك أن الدولة السلطانية لها «أعمار طبيعية كما للأشخاص»، وهي لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، وأطوارها محسوبة، ولا تعدو في الغالب خمسة أطوار، كما «أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع»^(٢)، وبالتالي فلا معنى لـ «نصائح» لا تعمل إلا على تغذية وهم الأديب السلطاني، بإمكان إطالة أمد دولة تحمل معها شهادة وهاتها منذ ميلادها.

يتخذ نقد ابن خلدون للآداب السلطانية في كونه يقف عند حدود ما هو «ظاهر» دونما بحث عن «العلل والبراهين» كامل أبعاده في هذه النقطة بالذات. يطرح الأديب السلطاني ثنائيات أخلاقية يقابل فيها «الفضائل»

بـ «الردائل»، ويوضح أن الترام الحاكم السلطاني بـ «الفضائل» من شجاعة وكرم وسخاء وحلم وعضو... يؤدي إلى تقوية السلطة ودوام الملك، كما أن سقوط الحاكم السلطاني في رذائل الترف والكبر والتبذير والدعة... يؤدي لا محالة إلى سقوط الدولة وانهيار الملك. مقابل هذا الطرح الأخلاقي الذي يجعل من النتيجة سببا ومن السبب نتيجة، يبرز صاحب «المقدمة» كيف أن الخصال الحميدة التي يتوهم الأديب السلطاني أنها وراء قوة الدولة إنما هي نتيجة لـ «نمط حياة البدو» المصاحب لفترة تأسيسها^(٨)، وكيف أن أخلاق الترف التي يتوهم الأديب السلطاني أنها وراء «انهيار الملك إنما هي تعبير عن دخول الدولة مرحلتها الأخيرة، طور الهرم والاضمحلال والحضارة المفسدة للعمران»^(٩). ليست «أخلاقيات» السلطان سبب قوة الدولة ولا عامل انهيارها بقدر ما هي تعبير عن «الطور» الذي تجتازه الدولة السلطانية التي تحكمها قوانينها أي «طابع العمران».

يحافظ ابن خلدون على المنحى النقدي نفسه في طرحه لمسألة «الجند» ومناقشته للعلاقة بين «الجند» و«الدولة»، كما تتصورها الآداب السلطانية، فإذا كانت هذه الآداب تعتبر «الجند» مقوما جوهريا من مقومات الملك، فإن ابن خلدون يوافق على هذا القول، لكنه يحذر من فهمه وإطلاقته دون مراعاة لمختلف المراحل التي تمر منها الدولة السلطانية، وهو ما يوضحه في تقدم لـ «سراج والملوك» حيث يقول: «وقد ظن الطرطوشي أن حامية الدولة بإطلاق هم الجند، أهل المعطاء المقروض مع الأهلة، ذكر ذلك في الكتاب الذي سماه «سراج الملوك» وكلامه لا يتناول تأسيس الدول العامة في أولها، وإنما هو مخصوص بالدول الأخيرة بعد التمهيد واستقرار الملك في النصاب واستحكام الصيغة لأهله، فالرجل إنما أدرك الدولة عند هرمها وحلق جذتها ورجوعها إلى الاستظهار بالموالي والصنائع، ثم إلى المستخدمين من ورائهم بالأجر على المدافعة (...) فأطلق الطرطوشي القول في ذلك، ولم يتفطن لكيفية الأمر منذ أول الدولة وأنه لا يتم إلا لأهل عصبية ففطن أنت له...»^(١٠).

هكذا يتضح أنه، سواء تعلق الأمر بنقد خلدوني «صريح»، كما هو الشأن في «منهجية» هذه الآداب، ومبدأ «النصيحة» وأسباب قوة الدولة وانهيارها ومسألة «الجند» والدولة، أو تعلق الأمر بنقد خلدوني «مضمّر» يمكن



استنتاجه من نصوص «المقدمة»، خاصة أن ابن خلدون يقر بوحدة «الموضوع» بينه وبين هذه الآداب، فالأكيد أن هذا النقد يستتير بـ «طبائع العمران» ويتملح بـ «علم العمران» الذي عمل ابن خلدون على صياغة أسسه في كتاب «المقدمة»^(١١).

ب - الآداب السلطانية في ضوء التاريخ

يعود الفضل الأكبر في الاهتمام بـ «الآداب السلطانية» إلى مجموعة من الباحثين والمحققين الذين بذلوا جهدا كبيرا في «تحقيق» بعض نصوصها، وعملوا على التعريف بها ومناقشتها، وعلى رأسهم رجيل أول من أمثال إحسان عباس وعبد الرحمن بدوي ووداد القاضي، ومن سار على خطاهم مستفيدا ومجددا وفي مقدمتهم الباحث رضوان السيد.

يجمع كل هؤلاء الباحثين على أن الآداب السلطانية تقوم على تصور «عملي» للمجال السياسي، وأن هدفها الأسمى يتمثل في تقوية السلطة ودوام الملك. هكذا يعرفها إحسان عباس بأنها «نصائح سياسية تسدى إلى الأمير أو ولي العهد حتى يكون سياسيا ناجحا»^(١٢). وأن ما يحكمها هو «النظرة العملية للسياسة»^(١٣)، وأنها بنصوصها المؤسسة مثل «عهد أردشير» شكلت جزءا أساسيا من المادة الثقافية، التي كان ينهل منها كتاب وخدام الدولة^(١٤). وتسير وداد القاضي في نفي المنحى بتأكيدا على كون هذه الآداب مكتوبة بـ «صيغة المخاطب» و«موجهة من الكاتب إلى رجل السلطة»، وأن موادها تتمثل في مجموعة من النصائح تبين للحاكم «كيف يجب أن يتصرف في مختلف الحالات التي يمكن أن يكون فيها، ومع مختلف الجماعات التي يمكن أن يتعامل معها». كما أبرزت الباحثة نزعة هذه الآداب «نحو السياسة العملية»، وثوقها لأن تصبح «دليل» عمل^(١٥). ومن جهته يعرفها عبد الرحمن بدوي بأنها تلك «المؤلفات التي يسترشد بها أولو الأمر في سياسة الملك، وتسيير أمور الرعية»^(١٦). وأخيرا يرى رضوان السيد أن هذا الأدب يهدف إلى «تعليم» الحاكم أمور التدبير العياسي، وأنه «يعتمد الدولة منطلقا لنصائحه وتعليماته»^(١٧).

وفي ما عدا إبراز هذا الطابع «العملي» المتفق عليه نلاحظ كيف أن هؤلاء الباحثين المحققين يقرأون النص السلطاني السياسي في أدق تفاصيله «الأدبية»، وفي علاقته بالإطار التاريخي المحيط به. وهذا ما يتضح في تقديم



إحسان عباس لـ «عهد أردشير» إذ يضعه في سياقه الفارسي - الساساني وما يحفل به من معطيات تاريخية، موضحاً بعد ذلك تفاعلات هذا النص مع الثقافة الإسلامية، وتأثيره الكبير منذ فترة مبكرة في فئة «كتاب» الدولة وفي صوغ الفكر السياسي في الإسلام^(١٨). وهي المنهجية نفسها التي سلكها في دراسته لـ «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» لابن رضوان حيث يستحضر ظروف الكاتب ونشأته، وواقع الدولة المرثية التي عاصرها المؤلف، تاهيك عن سببه لمصادر ابن رضوان ومقارنة نصوص «الشهب» بنصوص أخرى مشابهة^(١٩). وهذا ما يتضح أخيراً في دراسته لبعض «الملامح اليونانية» واستخدامها مادة ومرجعاً في «رسائل» سياسية، أو إعادة صوغها في «أسلوب أدبي»^(٢٠).

وفي دراساتها حول كتاب أبي حمو الزباني «واسطة السلوك في سياسة الملوك» وكتابي لسان الدين بن الخطيب «مقامة السياسة» والإشارة إلى أدب الوزارة» تجمع وداد القاضي بين هاجسين اثنين قلما يجتمعان في بحث واحد، ويتمثلان في التتبع الدقيق للنص في مصادره، بل وعباراته ومفرداته واستحضار العهد التاريخي المحيط بولادته. هكذا تقرأ الباحثة «واسطة السلوك» من خلال ظروف دولة بني عبد الواد والمحيط العام لمغرب القرن الثامن الهجري (١٤م) وتجربة أبي حمو السياسية كملك على تلمسان. وتقف بدقة على المصادر التي استقى منها المؤلف مادة كتابه مقارنة بين النصوص ومبرزة لمختلف التصويرات التي طالتها^(٢١)، كما أنها تقرأ «المقامة» والإشارة في ضوء ظروف دولة بني نصر بفرنطة والأندلس عامة، مستحضرة تجربة ابن الخطيب السياسية كوزير، موضحة اقتباس المؤلف في صياغة كتابه من نص جاهز هو «العهود اليونانية» المنسوب إلى أفلاطون، ومبرزة لكل أوجه نطق التشابه والاختلاف بين النصين وموضحة أسباب ذلك^(٢٢).

ويعود الفضل في تحقيق وإخراج نص «العهود اليونانية» المنسوب إلى أفلاطون وكذا نص «السياسة في تدبير الرئاسة» المعروف بـ «سر الأسرار» المنسوب بدوره إلى أرسطو إلى عبد الرحمن بدوي على أن ما يهمنا في هذا الصدد هو قراءة الدكتور عبد الرحمن بدوي لهذين العملين في ضوء الظروف العامة التي شهدتها المشرق العربي أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري، وتحديدًا تلك الصراعات التي أنتجت ظاهرة «الشعوبية»، وتمصب



كل جنس لتراثه وأسلافه. فهو يوضح في مقدمة تحقيقه هيمنة التراث المياسي الفارسي، بدءاً مما ترجمه وأنتجه ابن المقفع والحسن بن سهل وغيرهما ممن عنوا بنقل هذا التراث، وبين كيف اشتعل الصراع بين أنصار الثقافة الفارسية وأنصار الثقافة اليونانية، وكيف أن هذه النصوص المنحولة إنما هي «ثمرة من ثمار ما أنتجته الشعوبية...» إذ كان على كل فريق أن يبرز مناقب ثقافته ويترجمها، بل أن يخترع كتباً وينسبها إلى أسلافه تمجيداً لهم وإثباتاً لذاته^(٣٢).

ومن جهته يناقش رضوان السيد «مناهج دراسة الفكر السياسي الإسلامي»، ويبين سيادة «نزعتين نقديتين جذريتين» هما نزعة: الصورة التاريخية «كما نجدها مثلاً في أعمال عبد الله العروي و«النهج البنيوي والشكلاني»، كما هو مطروح مثلاً في أعمال محمد أركون، ويوضح رضوان السيد إيجابيتهما لكنه ينتقد قصورهما: ففي الحالة الأولى يقسّ النص ويتعد على أسس أنه ليس سوى «صورة مثالية علاقتها بالواقع ضئيلة»، وفي الحالة الثانية يتم «تخطيم النص بحجة تحليله وتقكيكه»، وبالتالي قصمه عن التاريخ وصيرورته، ثم يقترح منهجية تتمثل في «دراسة حوارية النص الإسلامي والتاريخ في المجال السياسي»^(٣٣).

ويبدو أن الرابط الذي يصل «النص» بـ «التاريخ» هو ما يشكل هاجس رضوان السيد في مختلف أبحاثه ومقدمات تحقيقاته المتعلقة بالفكر السياسي الإسلامي، وتحديدًا الفكر السياسي السلطاني. ففي مقدمات تحقيقه لكتابي «قوانين الوزارة» و«تسهيل النظر وتمجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك» للماوردي يعمل رضوان السيد على تحليل بموضوعيهما تحليلًا أفقياً مستحضراً الأصول والمصادر، ومشيراً إلى منظوماتهما المرجعية، بل ومبرزاً أيضاً - في بعض الأحيان - صعوبة تساكُن هذه المنظومات وتناقضاتها. كما يلجأ أيضاً في إشارات عدة إلى تحليل عمودي يجعل من الكتاب «جواباً» عن وضعية سياسية تاريخية محددة، ولا أدل على ذلك من مناقشته لمشكلة «الخلافة» وما يقترحه الماوردي من حلول تمثلت في تقسيمه المعروف للإمارة إلى إمارة استكفاء وإمارة استيلاء أو مناقشته لوضعية «الوزارة» بين التجريتين الفارسية والإسلامية وتقسيمات الماوردي لها إلى «وزارة تفويض» و«وزارة تنفيذ» فضلاً عن وضعه اليد على مختلف «التحايلات» النظرية التي يلجأ إليها الماوردي لأسباب عملية^(٣٤) (حتى لا نقول سياسية).



ويتابع رضوان السيد النهج نفسه في تقديمه لحكاية «الأسد والفواص» وكتاب «السياسة» للمرادي، إذ بالإضافة إلى مساءلته العميقة للنصوص، يربط بين حكاية «الأسد والفواص» ودخول «السلاجقة» إلى بغداد بعد حوالي قرن من سيطرة «البويهيين» مع ما صاحب ذلك من مشكلات تهدد وحدة الجماعة بظهور أمراء الأطراف المتغلبين^(٣٦). كما يربط بين كتاب المرادي وما صاحب بدايات الدعوة المرابطية من أحداث^(٣٧).

والواقع أن وصل النص بتاريخيته أمر مستفاد في تحاليل رضوان السيد، فعلى سبيل المثال وفي مقدمة تحقيقه لـ «الجواهر النفيس في سياسة الرئيس» لابن الحداد، يستعرض العديد من المؤلفات السياسية السلطانية التي شهدتها القرن الخامس الهجري (مثل مؤلفات نظام الملك والفزالي والطرطوشي وابن الحداد...) وينعتها بـ «الاتجاه السياسي الفقهي» مقابل ما سيظهره أواخر القرنين السادس والسابع الهجريين حيث يتوازى خطأ الفقه والسياسة، بل ويختفي الفقه تماماً لمصلحة تصورات «مرايا الأمراء»، وبالتالي ليس مصادفة أن يعقد الكتاب الأولون فصولاً تتحدث عن «الجهاد»، وأن يقتنع الآخرون بسرد الطرائف المسلية والتقرب من السلطان^(٣٨).

ومن جهة أخرى، يشير رضوان السيد في ممرض تحليلاته غير مرة إلى الإطار المرجعي المتحكم في هذه الآداب، مبرزاً الأثر الفارسي المهيمن عليها. على أن ما يثير الانتباه في دراسته للمرجعيات الثلاث (فارس/ اليونان / الإسلام)، وهي ليست محل خلاف في الإقرار بها، هو تساؤلاته العميقة حول مدى تشابكاتها وحضورها داخل النص، حيث يبرز كيف يقع أحياناً تهميش إحداها لحساب أخرى، ومنبهاً، على الخصوص، إلى العلاقات المعقدة التي يمكن أن تجمع المرجعية «الفارسية» مع «الإطار الإسلامي» المفترض للآداب السلطانية، مشيراً هكذا إلى تناقضاتها العديدة مع «الروح الإسلامية»، في مستويات عدة، منها إقرار هذه الآداب بمبدأ «نظام الطبقات» الفارسي الأصل المناقض لمبدأ «المساواة الإسلامي»^(٣٩)، وتبني هذه الآداب لأخلاقيات «انتهاز الفرص»^(٤٠) المناقضة لـ «أخلاق المروءة» العربية ومكارم الأخلاق الإسلامية... بل إن الباحث يصل في بعض خلاصاته إلى حد القول إن هذه المرجعية وهيمنتها على عقول العديد من المفكرين المسلمين ساهمت، إلى حد بعيد، في انحias تطور نظرتهم إلى المجال السياسي^(٤١).

ج - قراءات مختلفة

نطرح في هذه الفقرة تصورات مجموعة من الباحثين المعاصرين والمهتمين بشكل أو بآخر بقضايا التراث السياسي الإسلامي، وهم عبدالله المروي ومحمد صابو الجابري وعلي أومليل وعزيز العظمة. نعم لم يخصص أي من الباحثين المذكورين كتابا مستقلا لموضوع «الآداب السلطانية»، غير أنهم جميعا، تحدثوا عنه في أماكن متفرقة في كتاباتهم المختلفة وفي سياق تحليلاتهم لبعض القضايا التي يثيرها موضوع التراث السياسي الإسلامي. يتفق هؤلاء الباحثون في أكثر من نقطة، لكنهم يختلفون في غيرها، وهو اختلاف يعود في جوهره إلى بعض التباينات المسهجية، كما يعود أيضا إلى نوع من التمايز الحاصل في نظرتهم للتراث وما يثيره من قضايا وهواجس ترتبط، لا محالة، بقضايا الحاضر وأسئلة المستقبل.

١ - لا تبني تحليلات عبد الله المروي لموضوع «الآداب السلطانية» على متابعة النصوص في تفاصيلها وجزئياتها، ولا تتوخى نوعا من الحياد أو الموضوعية المفتعلتين، وإنما يندرج تصوره لها في إطار رؤية شمولية للفكر والتاريخ لم تمنعه من إصدار أحكام في حقها، غير أنها أحكام مبنية على تحليل عميق وتصور خاص لا يلغي معطيات التاريخ ووقائعه، ويمكننا أن نمحور هذا التصور في نقطتين مركبتين تتعلقان بوصف هذه الآداب بـ «الواقعية» ونعتها بـ «التقليد والجمود».

تتجلى هذه «الواقعية» في نظرة الآداب السلطانية إلى السياسة نظرة مخالفة للفقهاء الحالمين بـ «طوبىي الخلافة» أو المنشئيين على الأقل بضرورة استغراق «الشريعة» للسياسة: «إن الآداب السلطانية التي تمثل جزءا كبيرا من التأليف العربي الإسلامي، منذ أواسط القرن الهجري الثالث تختلف، في محسوها وأهدافها، تمام الاختلاف عن النوع الذي يعالج موضوع السياسة الشرعية»^(٣٢)، كما تأخذ هذه التصورات بعدها «الواقعي» من زاوية أخرى، مقارنة مع التصورات السياسية للفيلاسوف الفارق في «فردانيته» الهارب من الأسر السلطاني والحالم بـ «مدينة» تتوافق مع العقل بديلا عن دولة سلطانية لا عقل يحكمها^(٣٣).

هكذا تتساكن «الآداب السلطانية» مع الواقع السلطاني، ملفية في نصوصها لكل تمييز بين «شرع النبي وعدل انوشروان وعقل سقراط»^(٣٤)، ومستبعدة على الخصوص مبدأ «مكارم الأخلاق» العزيز على الفقهاء والبعيد



النال، ومفهوم «الإنسان الكامل» المحبوب لدى الفلاسفة والعصبي على الظهور. مقابل ذلك تشبث هذه الآداب بـ «الدولة السلطانية» وبـ «السلطة» كضرورة لقيام العمران واتقاء «الفتنة»، وكجواب على الطبيعة «الحيوانية» للكائن البشري.

من جهة أخرى، وفي بعض إشارات إلى «الآداب السلطانية» يرى عبد الله العروي في «سراج الملوك» نموذجاً للفكر التقليدي غير القابل للتصالح مع «بذرات العقل»، كما يرى في «بدائع السلك في طبائع الملوك» دليلاً على تهافت هذه الآداب التي وصلت إلى حد اعتبار «الفرس الوثني» واجباً شرعاً بسبب «انقلاب الخلافة إلى ملك»^(٣٥)، وهي معرض حقيقته عن الأدبيات السلطانية المغربية التي زخر بها القرن التاسع عشر بين أن الجمود والتكرار هما ما يميزها.

يعتبر العروي أدبيات القرن التاسع عشر المخزنية، على غرار كتاب «الفخري في الآداب السلطانية» بمنزلة تنظير لممارسات «التدبير السلطاني»^(٣٦). غير أنه يلاحظ، وهو يتحدث عن «أكسسوس» كيف أن هذه الأدبيات، على الرغم من كل مستجدات القرن التاسع عشر وما حفل به من قضايا وأسئلة، لا تعمل إلا على اجترار أمثلة واستشهادات من هنا وهناك، بعيدة كل البعد عن طبيعة الأسئلة المطروحة، فكانت بالتالي إعادة إنتاج ممتلئة لما سبق أن قاله وأعاد قوله الأديب السلطاني^(٣٧). والواقع أن ملاحظة العروي لا تخص أكتيموس (١٨٧٧م) الذي لم يمل من إعادة القول في «الإمامة وشروطها»، بل تنسحب أيضاً على العديد من المفكرين مثل أبي القاسم الزياني (١٨٢٠م) في «رسالة السلوك فيما يجب على الملوك» أو المشرقي (١٨٩٥) الذي ما فتئ يردد ما قيل حول «الخلافة» و«السياسة الشرعية والسياسة العقلية» و«فضيلة العدل» واللجائي (١٩١٢) الذي يمود بنا إلى الطرطوشي ليبرهن على ضرورة السلطان، وابن إبراهيم السباعي (١٩١٤) الذي يمجّد «طاعة العامة والخاصة وخاصة لسلطانها...»^(٣٨). وهذه كلها مواضيع تعج بها «الآداب السلطانية» منذ ظهورها، ويستعيدوها كل هؤلاء، وغالباً بالحرف، وكأنهم خارج التاريخ وما يقع.

٢ - ما يبدو واضحاً في مختلف أعمال د. عابد الجابري هو حضور الهاجس «التراثي» بدءاً من دراسته حول «الدولة والمصيبة» إلى غاية كتابه «العقل الأخلاقي العربي»، وهو حضور يتجاوز مجرد البحث في ما مضى



ليصبح عصرا ملازما في فهم الحاضر بل وحتى استشراف المستقبل، ومن هذا المنطلق شكل التراث السياسي الإسلامي جزءا مهما من اهتمامات د. عابد الجابري. غير أن ما نسمى إليه هنا هو طرح تصوراته في الموضوع الذي يهمنا: الأدب السلطاني.

يرى عابد الجابري أن هذه الأدب تقوم على مبدأ «النصيحة» و«وعظ وإرشاد» الأمراء، كما يتضح ذلك في معرض مقارنته تصوراتها بـ «مقدمة» ابن خلدون^(٢٩). ويرى أيضا أنها تنوحي «تدبير» أمور الدولة وتقدم «خيرتها» في هذا المجال، كما يتضح ذلك في تعليقاته على بعض كتابات ابن المقفع^(٣٠). وفي طرحه لأصولها يقر الجابري أن «الأيديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية منقولة، في معظمها عن الأدبيات السياسية الفارسية» وأن ابن المقفع (وهو فارسي الأصل) أول من دشن القول في هذا الباب. ومن مبررات هذا النقل أن «أوضاع المجتمع العربي في العصر العباسي الأول كانت تتطور في الاتجاه نفسه الذي تطورت فيه أوضاع المجتمع الفارسي من قبل، وذلك عبر عملية انتقاله من دولة الدعوة والخلافة إلى دولة السياسة والسلطان...»^(٣١).

وفي ما عدا هاتين النقطتين الواضحتين اللتين أشار إليهما الجابري (مبدأ النصيحة والأصل الفارسي)، وهما ليسا محل خلاف بين كل الباحثين، يمكن أن نطرح تحليل الجابري انطلاقا من ثلاثة مفاهيم مركزية تقوم عليها «الأيديولوجيا السلطانية»، وهي مفاهيم السلطان والخاصة والعامة.

تشكل هذه المفاهيم الثلاثة الأساس الذي ترتد إليه كل الخطابات السياسية السلطانية، وهي نفسها تعبير نظري عن واقع فعلي بدت ملامحه في الأفق منذ انتصار الثورة العباسية ويتمثل في ظهور ثلاثة منازل - مراتب اجتماعية واضحة هي منزلة الخليفة / السلطان في القمة، ومنزلة الخاصة في الوسط - كمنزلة بين المنزلتين - وأخيرا منزلة العامة في قاعدة الهرم. وهذه التراتبية الجديدة هي إيذان بالانتقال من وضعية «القبيلة» إلى وضعية «الإمبراطورية»، وتحول من «الدعوة» واعتبار الناس سواسية كأسنان المشط إلى «الدولة» ومراعاة مبدأ الطبقة: «الأدب السلطاني إذن قوامها ثلاثة أنماط من السلوك يؤسسها جميعا مبدأ إنزال الناس منازلهم، الترفع على العامة... والانبساط مع الخاصة... والانصياع التام للسلطان...»^(٣٢).

وما يشد الانتباه في تحليل الجابري هو وضعه اليد على أسس الاستبداد السلطاني الذي يجد في هذه الآداب مسوغه «الأيدولوجي». هكذا يتوسع الجابري في شرحه لمبدأ «المماثلة بين الله والسلطان» من خلال ما كتبه الجاحظ والطبري والماوردي، معتبرا إياه ثابتا من «الثوابت البنيوية» المتحركة في «الأيدولوجيا السلطانية»، بل ومشيرا إلى أن «العقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير». ولا نتيجة للإقرار بمثل هذا المبدأ، في نظر الجابري، غير تقديس الحاكم، وتسويغ استبداده لتمامي إرادته مع الإرادة «الإلهية»^(٤٣).

في السياق نفسه، يتحدث الباحث عن ثنائية «الخاصة والعامة» كثابت ثان من الثوابت البنيوية التي لا مجال فيها للاختلاف بين كل الأدباء، بدءا من ابن المقفع إلى من تلاه^(٤٤)، ويبرز الوضعية الوسيطة لفئة «الخاصة» (التي ينتمي إليها هؤلاء الأدباء أنفسهم)، بين السلطان الحاكم والرعية المحكومة وتوزع نظرتها بين ازدراء «العامة» والولاء للسلطان، كما يحدد «وظيفتها» في تثبيت «أخلاق الطاعة، الراجية على الرعايا لسلطانيتها من جهة، وإسباغ «الشرعية» على الحكم السلطاني مهما اشتدت وطأته من جهة أخرى»^(٤٥).

٢ - لا شك في أن هناك خيطا رابطا بين مختلف كتابات د. علي أومليل وتصورا ناظما لمختلف القضايا التي يطرحها من تراث وتاريخ ومجتمع وحداثة... ولا ينبغي تحليله لموضوع «الآداب السلطانية» عن هذا الإطار.

ففي دراسة له حول «مفهوم المجتمع» يرى د. علي أومليل أننا «لا نستطيع أن نلتصق معرفة حقيقية لا بالمجتمع ولا بالسياسة إذا نحن التجأنا إلى هذا الأدب السياسي الذي أنتجه صنفان من مفكري الإسلام. الفلاسفة والأدباء... بالصنف الأول يقصد «سياسة اليهود» وكتابات ابن أبي الربيع والمرادي، وبالصنف الثاني يقصد الماوردي وابن الأزرقي، بل أيضا ابن المقفع. ويضيف موضحا: «إن هذا الأدب السياسي الفقهي، الفلسفي لا يمكن أن نستقي منه معرفة واقعية لا بالمجتمع ولا بالسياسة، فهو يدخل في باب النصيحة»، ثم يخلص إلى «أن الغائب عن هذا الأدب السياسي الإسلامي هو المجتمع والسياسة كما كانا في الواقع الفعلي»^(٤٦).



من الواضح أن الخطاب السلطاني يركز على «النصيحة» وعلى «ما ينبغي أن يكون»، وهو ما يعطيه بعداً «معياريًا» دفع د. علي أومليل إلى إصدار حكمه، غير أن هذا الخطاب، مهما كانت معياريته ودرجة «أدلجته» يقدم لنا «صورة» عن الواقع السياسي السلطاني. قد تكون هذه الصورة معكوسة، غير «حقيقية»: أو غير «مطابقة» فيبقى على الباحث أن ينتبه لذلك وهو يتلمس «معرفة» ما من خلال منطوق هذه الآداب^(٤٧). ولعل هذا الأمر تحديداً هو ما دفع الباحث إلى معاودة الحديث عن هذه الآداب، بل وبنوع من التفصيل في كتابه حول «السلطة الثقافية والسلطة السياسية».

يمكن أن نحدد تصور علي أومليل انطلاقاً من حديثه عن صنفين من المؤلفين ساهما في إنتاج هذه الآداب، هما «الكتاب» و«الفقهاء». يجمع «الكتاب» بين «اللفة الإدارية» و«النثر الفني»، وكان ظهورهم مرتبطاً بحاجات الدولة إلى تسيير أمورها، وكانت علاقتهم بها من جنس العلاقة بين الخديم والمخدوم. ولقد أدخل هؤلاء الكتاب، وأغلبهم ذوو أصول فارسية (سالم، ابن المقفع، عبد الحميد الكاتب، سهل بن هارون...) أفكاراً سياسية جديدة تقوم على منطق السياسة وحاجات الدولة، وبلوروا بالتالي تصورات سياسية مناقضة لتصورات «الفقهاء» الذين ظلوا حبيسي النظرية «الشرعية» فكانوا بشكل من الأشكال يلعبون دوراً «تحديثياً». صحيح أن تصورهم السياسي ظل، كما يلاحظ الباحث، موزعاً في العديد من «الحكم» و«النصائح» و«الوصايا» غير أنه يمكن بالبحث في هذا «الشتات» وفي سياسات «العهود» التي أبدعوا فيها، كتابة وترجمة وانتحالا، استخراج فكر سياسي محدد^(٤٨).

وبالنسبة إلى صنف الثاني الذي يشمل الفقهاء، فإن د. علي أومليل يميز بين مرحلتين؛ مرحلة أولى نصب فيها الفقيه نفسه «رقيباً على السلطة وعلى الآخرين»، مطالباً بإخضاع السياسة للشريعة، وتبعية «الحكام» لـ «الفقهاء» وغالباً من دون لجوء إلى «خروج» على السلطان درماً للفتنة وما شابهها. ومرحلة ثانية خفف فيها الفقهاء، بحكم مسار الدولة «الإسلامية» من حدة مطالبهم، مكثفين بتلوين الفارق بين السياسة والشرع، وعاملين على تكييف المجال السياسي ليشمله «رداء الفقيه». وفي هذا السياق بالذات يبرر علي أومليل استلزام كل من المرادي والطرطوشي للكثير من مضامين «سياسة



الكتاب»، فحاول الأول تعليم «المرابطين» «أصول السياسة»، ولوفشل في ذلك^(٤٩)، وطمح الثاني إلى التوفيق بين «متعلق الدولة وتعاليم الشرع» بل إنه، وأمثاله وصلوا إلى حد استبعاد ضرورة «استفراق الشريعة للسياسة»^(٥٠).

٤ - ينطلق عزيز العظمة في تحديده لموضوع «الآداب السلطانية» من قولة يفتح بها ابن طباطبا كتابه «الفخري في الآداب السلطانية» يميز فيها موضوع كتابه الذي يندرج في «السياسات والآداب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعة وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة» عن «الكلام على أصل الملك وحقيقته وانقسامه إلى ریاسات... وما كان ذلك على وجه الشرع وما لم يكن، ومذاهب أصحاب الآراء في الإمامة...». ويضيف عزيز العظمة شارحا أن الفارق بين الموضوعين، بين الحكم وأصول الحكم، بين السياسة وأصول السياسة يترادف أيضا مع إقامة فصل أدبي: «فلساسة حيز أدبي هو كتب نصائح الملوك (والفخري من أبرزها، وحظ من المشاركة في الآداب (بالمعنى الكلاسيكي الذي نجده عند ابن المقفع وابن قتيبة بمعنى التأديب والتثقف)، كما لأصول السياسة انتماء إلى أدبيات فقه المصالح العامة بالمعنى الأوسع (من حديث وفقه)، وحظ من المشاركة في علم الكلام». مجال الموضوع الأول هو «البلاطة» وصانعو السياسة، ومجال الموضوع الثاني يعود إلى المثقفين من فقهاء ومتكلمين^(٥١).

وفي ما عدا حصر موضوع هذه الآداب، يمكن أن نشير إلى ثلاث نقاط أساسية يتمحور حولها تصور الباحث للخطابات السياسية السلطانية. لا يرى عزيز العظمة في هذه الآداب نظرية «جامعة» بقدر ما هي مجرد عرض لـ «تقنيات» حزئية ومفردة تخص «سياسة الرعية وتحصين المملكة». فمفهوم السياسة هنا يتلخص في كونه «فناء» فن التصرف بالبشر، ولا يتجاوز حيز الفعل المباشر والممارسة التقنية الإجرائية، وهي أبعد ما تكون عن «نظرية الدولة والمسلطة» فهي سياسة بما هي أخبار عن السياسة، وليست علما مبنيا على هذه الأخبار، إذ إنها لا تبني على «أصول تستنبط منها تفاصيل» وإنما هي عرض لتفاصيل^(٥٢).

وانطلاقا من هذا الطابع «المعملي» الذي يكتنف هذه الآداب، يلاحظ الباحث مركزية مفهوم «المبرة» أو الاعتبار في الأدبيات السياسية لابن المقفع والجاحظ والطبري... وهو اعتبار «لا يدخل في هذه الكتابات السياسية

من باب اللفظ فحسب، بل له معنى محدد هو الافتداء (...). ففي عالم السياسة التقني، على السائس وصاحب الوقت اكتساب تقنية عملية، واكتساب التقنية إنما يكون باكتساب ملكة، ولا ملكة دون إعادة ومعاكاة لنموذج قائم»^(٥٣).

ومن جهة أخرى يوضح عزيز العظمة ما أسماه بـ «بنى الاستبداد» المهيمنة على خطاب هذه الآداب. فالملاقات مع «الملك» أحادية الجانب، إذ يولي ويعزل ويأمر وينهى، كما يشاء، ورعاياه مجرد امتداد له، ولا وجود لهم إلا بوجوده، وبكلمة يبدو الحاكم في هذه الأدبيات كأنه «فاعلية مجردة للتسلط والإلحاق». لذا يغلب الحديث في الآداب السلطانية عن «الملك» وليس عن «الدولة» لأن السياسة في منظورها تختزل في أنواع وضروب من السلوك السياسي دون أن تمس أصل الدولة أو أنواع الدول... وحتى إن هي تحدثت عن الدولة، فإن ذلك يكون بمعنى «الدولة الشخصية»، مقابل «الدولة الكلية»، كما شرح ذلك ابن خلدون، وفي جميع الأحوال تظهر «الدولة» في هذه الآداب باعتبارها لاحقة لـ «الملك»^(٥٤).

من الممكن أن نتوسع في هذه «القراءات»، ونضيف مساهمات باحثين آخرين قاربوا موضوع «الآداب السلطانية»^(٥٥) بل وأن نشير أيضا إلى تصورات بعض المستشرقين حول هذه الآداب..^(٥٦)

لم نكن نسعى إلى تقديم جرد شامل لهذه «القراءات»، وهو ما يتطلب بحثا مستقلا، كما لم نكن نهدف من وراء استعراض ما عرضناه من «قراءات» الانتصار لقراءة دون أخرى بقدر ما حاولنا بسط الخطوط العامة لتصورات الباحثين المذكورين. والواقع أننا استفدنا منها جميعا، ولا نبالغ إن قلنا بصعوبة تخطئ هذه بتلك، إذ إن كل قراءة من القراءات المذكورة، تصدر عن مقدمات خاصة، وهي لا تتعارض في الجوهر بقدر ما تعبر عن مركز اهتمام كل باحث أو مفكر، بدءا من نقد ابن خلدون «المنهجي» إلى ملازمة الهاجس التاريخي لدى المحققين لتحليل هذه الآداب ونقدها في تقليديتها وجمودها واستبداديتها وضعف إطارها النظري.

لقد هدفتنا بتقديمنا لهذه القراءات المختلفة إلى شيئين: أولهما تقريب القارئ من هذه الآداب ووضعها في محيطها العام، وثانيهما التمهيد لما نود أن نطرحه بدورنا كخطة للبحث في الخطاب السياسي السلطاني.



٢- خطة البحث.

في بحث سابق حول «السلطة والسياسة في الأدب السلطاني»^(٥٧) حاولت فيه التعريف بـ «الأديب السلطاني»، ومناقشة المفاهيم المحورية التي يستعملها، وأهمها مفاهيم «السلطان» و«الحاشية السلطانية» و«مقومات الملك» من «جند» و«مال» و«عدل» و«عمران»... وجدت نفسي أضغ في النهاية تساؤلا ختاميا عما إذا كان الأدب السلطاني يشكل، وبغض النظر عن مكان تأليفه وزمانه، «بنية واحدة» ترتد إليها مختلف إنتاجاته.

لم يكن واردا بالنسبة إليّ، وأنا أكتب الصفحات الأخيرة من البحث المذكور، أن أجيب جوابا قطعيا يؤكد أو ينفي التساؤل الذي أوصلي إليه مسار البحث. واكتفيت بالإشارة - في فقرات موجزة - إلى بعض العوامل التاريخية والسياسية والثقافية المحيطة بهذا الأديب أو ذاك، التي يبدو أنها تحول دون القول بهذه «البنية الواحدة» أو على الأقل صعوبة الإقرار بها. وبالمقابل أشرت أيضا إلى وجود عدد من العلامات «البنوية» المرتبطة بالدولة السلطانية نفسها أو بطبيعة الكتابة السياسية السلطانية، متهاجا وموضوعا، التي تدفع إيجابا نحو تأكيد «وحدة» الفكر السياسي السلطاني والإقرار بالتالي بانتظامه داخل «بنية» موحدة المعالم، ودونما قطع بهذا الرأي أو ذاك ختمت تساؤلي بالتسليم بصحة وجود «اختلافات طبيعية» ناتجة أساسا من تباين ظروف وثقافة هذا المفكر أو ذاك. ولكي، بالمقابل أكدت على ضرورة الحذر المنهجي من، الضياع في تفاصيل جزئية أو فروقات عرضية تنسينا وجود وحدة أساسية وجوهرية تشمل مختلف تصورات الأديب السلطاني مهما كان نوعه»^(٥٨).

يبدو استحضار «التاريخ» في عينيته، بأحداثه ووقائمه وصيرورته، كأنه يناقض القول بوجود «بنية» متعكمة في النصوص السلطانية، مهما كانت «تاريخيتها»، فهل تكون هنا أمام تناقض مزمن بين «بنية» ثابتة و«تاريخ» متحرك؟

لقد أوصلي مسار هذا البحث إلى التأكيد مما كان في البحث السابق المذكور مجرد «حدس» وأعني بذلك، وعلى عكس ما قد يُظن، امحاء كل تعارض بين «التاريخ» و«البنية» في المجال السياسي السلطاني. ذلك أن النصوص السلطانية التي شكلت متن هذه الدراسة (حوالي خمسين نموذجا)

هي نفسها ناطقة بهذه «الوحدة» التي تخترق عقوداً وعقوداً من التاريخ السلطاني. كما أن الدراسات العديدة التي تمكّننا من الاطلاع عليها، والخاصة بهذا المفكر السلطاني أو ذلك، سواء تعلق الأمر بدراسات «المحققين» المهتمين بالنص ومتابعة مختلف تحويلاته أو دراسات بعض الباحثين والمؤرخين لهذا الأدب مستحضرين محيطه السياسي وظرفه التاريخي... كل هذه الدراسات شكلت في نهاية المطاف «المادة» التي سمحت لي بالعثور على خيوط ترابط الفكر السياسي السلطاني، ويقدر ما كانت هذه الدراسات تنزع نحو الحفر في «فردية» المفكر السلطاني وما يميزه عن غيره، كان يتأكد لي بالتساوق مع ذلك انخراطه في «ذات جماعية» واندرج كتابته في «بنية» شبه قبلية تحكم تصوره السياسي والأخلاقي.

ليس القول بـ «وحدة» الآداب السلطانية فرضية جاهزة بشكل قبلي نسعى إلى فرضها على النصوص بقدر ما هي فكرة تولدت بشكل تدريجي، بل و«تجريبي» من خلال تصفح العديد من نماذج هذه الآداب. وهي «وحدة» لا تعني التطابق الكلي بين مختلف النصوص المتباعدة في المكان والزمان، ولا تنفي بعض الاختلافات الجزئية التي تحمل معها مبرراتها، غير أنها، وهذا ما حاولنا إبرازه، تبقى اختلافات «عرضية» لا تمس في شيء الوحدة «الجوهرية» التي تطبع هذه الآداب.

إن أكبر اعتراض يمكن توجيهه على قولنا بهذه «الوحدة» هو القفز على التاريخ، وإغفال تباين الظروف التاريخية والمجتمعية التي صاحبت كل مفكر سلطاني، ناهيك عن تفاوت ثقافتهم السياسية، واختلاف تجاربهم العملية... وهي كلها عوامل قد تؤدي إلى إنتاج نصوص سياسية «مفردة» تتميز بأسئلتها الخاصة، ويصعب الجمع بينها كلها في دائرة واحدة.

صحيح أمر هذا الاعتراض، ومن حق كل باحث أن يبحث في ما يميز هذا المفكر السلطاني أو ذلك عن غيره. غير أن التأكيد على هذه «الوحدة» والبحث في ما «يجمع» هؤلاء المفكرين ويوحدتهم هو في حقيقته اختيار «منهجي» وسعي إلى استطراد أو صياغة تصور سياسي سلطاني «نموذجي» تجد فيه كل الكتابات السلطانية، مهما اختلفت أمكنتها وأزمقتها، صورتها.



ومع ذلك، بل ويسبب من ذلك تجنب الإشارة إلى أن هذا البحث لا يسعى إلى «التاريخ»، سواء تعلق الأمر بالوقائع أو الأفكار، كما لم أنتحل فيه شخصية المؤرخ الباحث عن حقيقة الحدث التاريخي، والمهموم بالعثور على العلل والأسباب، وإنما انحصر مسعانا في دراسة «نصوص» مختلفة بهدف تبيان وحدة «شكلها»، وتطابق «مضامينها». نعم، لا يمكن نفي حضور «التاريخ» في هذا البحث، بشكل صريح أو ضمني، فكل المفكرين الذين درسناهم ينتمون إلى «الماضي»، كما أن «متن» هذه الدراسة يمتد لعدة قرون، غير أن ما كان يشغل بالنا بالأساس، ليس كون هذا المفكر أو ذاك حاول إيجاد مخرج لمازق «الخلافة» أو وحدة الأمة الإسلامية، وأن آخر تأثرت كتابته بسقوط الأندلس... كما لم يكن مطروحا أن نجد تبريرات في الوقائع «نعل بها» تصورات «أديب سلطاني»... لم يكن يشغل بالنا ما قد يجعل من المفكر السلطاني «مفردا» بقدر ما ملكتنا فكرة البحث في ما يجمع كل المفكرين السلطانيين، على اختلافاتهم، بل ويسبب منها.

ليست هذه «الوحدة» بالمعنى الجاهز، وإلا ما كان هناك داع للقول بها. فالبحث كله يعمى في حقيقته إلى استخراج هذه «الوحدة» وتحديد معالم بنيتها انطلاقا مما تتبعه لنا النصوص السلطانية، مبتعدين، ما أمكننا ذلك، عن كل تعسف في حق هذه النصوص أولي عنقها لتدخل في قوالب معدة سلفا.

ومن أجل تحديد ملامح هذه «البنية» التي تحكم الفكر السياسي السلطاني، نستعمل طيلة هذه الدراسة، وخاصة في قسمها الأول، مجموعة من المفاهيم مثل: النص وأدب النص والتمن Corpus والمؤلف Auteur والتنوع genre والمورفولوجيا والاستعارة والصورة والحكاية... وهي في مجملها مفاهيم، يبدو أنها أقرب إلى مجالات «النقد الأدبي» و«تحليل الخطاب» منها إلى مجالات علم السياسة أو الفكر السياسي التي يندرج فيها هذا البحث. فما معنى استعمال مفاهيم تنتمي إلى مجال معرفي يخص تحليل الخطاب والنقد الأدبي في بحث موضوع ينتمي إلى مجال معرفي آخر يخص «الفكر السياسي» وكيف نبرر ذلك؟

لا أحد يجادل في أن طبيعة «الموضوع» و«الإشكالية» التي يطرحها الباحث هما اللذان يحددان طريقته أو طرقه المنهجية، كما أن المنهج أو «المناهج» لم تمد حكرا على مجال معرفي بعينه حتى ولو أنبثقت من رحمته، فمديدة هي



التخصصات المعرفية التي تتقاسم المناهج نفسها، والتاريخ المعرفي يثبت ذلك بوضوح. ومن جهة أخرى، أصبح من الصعب تخطيء منهج بآخر، فالموضوع «الإنساني» معقد ومتداخل ومتشابك بما فيه الكفاية حتى يدعي منهج واحد أحد الإحاطة بمختلف عناصره. ولعل هذا ما أدى إلى تكاثر الإشارات حول «تكامل المناهج» والإقرار بأن استخدام مناهج مختلفة لدراسة الموضوع نفسه، يؤدي إلى الاقتراب أكثر من حقيقة جميع عناصر الموضوع المدروس. بل إن التاريخ المعرفي يثبت أن جانباً كبيراً من إبداعاته، وعاملاً من عوامل تطوره، تمثل في بعض الحالات في انتقال «منهج» تبلور في مجال معرفي محدد إلى مجال معرفي مغاير، ولعل «البنوية» وتفرعاتها مثال على ما نقول.

إن المنهج يبقى في نهاية المطاف أداة تحليلية تتحكم فيها طبيعة الأسئلة التي يطرحها الباحث، وإذا كان اشتغالي هنا على «مادة تاريخية» لم يصنع مني «مؤرخاً» فإن لجوئي إلى مفاهيم النقد الأدبي أو تحليل الخطاب لا يعني أنني صرت «ناقداً أدبياً». ذلك أن استعمالنا لهذه المفاهيم هو أولاً وأخيراً استعمال «إجرائي» opérationnel، مكثي، بشكل أو بآخر، من فهم النص السياسي السلطاني والنفوذ إليه، وسهل عليّ تحليله وترتيب مستوياته، بل وأوضح لي أشياء، يجوز أن تظل غامضة فيما لو استبعدته.

إن ما يعطيني في نظرنا مشروعية اللجوء إلى مفاهيم نقدية أدبية من أجل استخلاص مضامين سياسية هو، بالإضافة إلى مسعانا في إظهار وحدة الخطاب، طبيعة الفكر السياسي السلطاني نفسه، وتحديد «النص السياسي السلطاني».

إن التصورات السياسية، التي يود الباحث في علم السياسة أو تاريخ الأفكار السياسية العثور عليها واستخراجها، نجدها ملفوفة في ثوب أدبي يجعل النص السلطاني نصاً مثقلاً بالإستشهادات المختلفة المأخوذة من أخبار وحكايات وروايات وأمثال وحكم... فالسياسة هنا «مضمون» الأدب «شكلها». فكيف يمكننا الوصول إلى «مضمون» متجاهلين «شكله»؟

في هذا السياق قسمنا بحثنا هذا حول «تواكب الخطاب السياسي السلطاني» إلى قسمين اثنين، يتعلق أولهما بـ «محددات الكتابة السياسية السلطانية» ويختص الثاني بدراسة ثلاثة مفاهيم أو بالأحرى ثلاث «صور سلطانية».

حاولنا في القسم الأول إبراز ثوابت الكتابة السياسية السلطانية من خلال ثلاثة محاور هي «مورفولوجية الأدب السلطاني» و«أدبية النص السلطاني» و«حضور النوع» genre و«غياب المؤلف» Auteur في هذه الآداب.

هكذا، وفي دراستنا لـ «مورفولوجيا» هذه الآداب عملنا أولاً على تحديد «المتن» موضوع الدراسة، لتبحث بعد ذلك في «عناوين» هذه الآداب، مبرزين وحدة «مدلولها» وإن اختلفت دوالها، كما استقرأنا «مقدماتها» موضعين تواتر العناصر نفسها المكونة لها. وأخيراً تتبعنا محتويات مختلف «فهارسها» لنبين وحدة محاورها.

وفي محور ثانٍ حول «أدبية النص السلطاني» شرحنا كيف يميل الأديب السلطاني على «تدوين» مرجعياته، مستعملاً «تقنيات» في الكتابة تكاد تجعل منه مجرد «سارق كلمات». كما أفردنا الحديث عن بعض النصوص السلطانية التي تقدم نفسها في شكل «حكايات» على لسان الحيوان. وطرحنا في النهاية تساؤلاً عن كيفية التعامل مع «نص» تتقاطع فيه الكتابة الأدبية والتعبير السياسي، وعن جدوى «التحقق» من مرويياته.

وفي محور أخير تساملنا عن وضعية هذه الآداب بين «المؤلف» و«النوع» وذلك من خلال طرحنا أولاً لمعنى أمحاء «المؤلف السلطاني» أمام كتابته، مبرزين مظاهر حضور «نوع» الكتابة السياسية السلطانية في مقابل غياب «مؤلفها»، ومحاولين في النهاية تعيين «محددات النوع» من خلال المنظومات المرجعية لهذه الآداب وحدود دائرتها «الإبستمولوجية».

أما القسم الثاني فخصصناه لدراسة ثلاث «صور» مفاهيم مركزية هي صورة «السلطان» وصورة «المرتبة السلطانية» وصورة «الرعية»، محاولين تبين ملازمة هذه الصور الثلاث، لمختلف الأدبيات السلطانية، وتطابق أشكالها ومضامينها.

بالنسبة إلى الصورة الأولى حصرنا دراستنا في ثلاث نقاط نهم علامات الاستبداد في ارتباطها بشخص السلطان ومجلسه وثلوه وظهوره أمام الرعية، وناقشنا في الثانية العلاقة بين «الدين والسلطان» من خلال تصويره كـ «ظل» للإله في الأرض، ومن خلال استنساخه لـ «خلافة» يعجز عن تحقيقها، وتقريبه لـ «شرع» يساهم في دوام ملكه. وفي نقطة أخيرة بسطنا العلاقات المتشابهة بين «السلطان والعمران والسياسة»، موضعين تحكم

«طبائع العمران» في أخلاق السلاطين من جهة، وهيمنة «سلطة الأخلاق» في مقابل «أخلاق السلطة» الكفيلة بخلق «نظرية الدولة» المناقضة للمجال السياسي السلطاني.

وهيما يخص الصورة الثانية المتعلقة بـ «المرتبة السلطانية» طرحنا أولاً مسألة «المعامل مع السلطان» وما يثيره من قضايا، وحاولنا في نقطة ثانية ترتيب «مستويات» المراتب السلطانية، مركزية ومحلية، متسائلين عن العلاقة بين «شروط» المرتبة أو الوظيفة وممارستها الفعلية، ثم ختمنا الموضوع بالجواب عن سؤالين يخصان العلاقة بين هذه الوظائف و«الفضاء الديني» من جهة، وحدود السلطة التي تتمتع بها «المرتبة السلطانية» من جهة أخرى.

أما في المحور الثالث المتعلق بمفهوم «الرعية» فحاولنا أن نحدد فيه «صورة الرعية» كما تقدمها لنا هذه الأدبيات، وذلك من خلال أربع نقاط تتعلق بطرح هذه «الصورة» وأهميتها، مركزين على مختلف «الاستعارات» التي تحفل بها هذه الآداب، كما ناقشنا الرعية كـ «موضوع» لسلوك السلطان المتمحور حول ما أسميناه بـ «تقنية الترغيب» و«تقنية التهيب»، ثم بسطنا في نقطة ثالثة مختلف التقسيمات المحددة لأصناف الرعية، وختمنا حديثنا بالتساؤل عما للرعية وما طمها تجاه السلطان.

لا ندعي أننا أتينا بالقول الفصل في دراسة هذه الآداب وسياساتها السلطانية ولكن حمينا أننا ساهمنا في إلقاء الضوء على جانب مهم ومسكوت عنه من تراث سياسي لا تزال علاقته بعاضرتنا ملتبسة ومتماوجة ما بين القطيعة والاستمرار. وهو السؤال الذي ختمنا به هذا البحث.



القسم الأول

محددات الكتابة السياسية السلطانية

مقدمة

نحاول في هذا القسم الأول تحليل «الآداب السلطانية» من خلال ما نعتبره «ثوابت» أو «محددات» للكتابة السياسية السلطانية. وهي محددات يمكن استجلاء بعض مظاهرها انطلاقاً من عناوين هذه الأدبيات المعبرة بمنطوقها عن مكنون مضمونها. ومن خلال مقدماتها التي يمكن اعتبارها بما تحفل به من عناصر، المفتاح الذي يسهل الولوج إلى عالم هذه الآداب والاقتراب من تفاصيلها، ومن خلال استقراء هياكلها التي توضح، بأقسامها وأبوابها وفصولها، مشاغل الفكر السياسي السلطاني، والمحاور المركزية التي يدور حولها.

كما يمكن أن نستشف هذه المحددات بالبحث في تقنية الكتابة التي يصوغ من خلالها المفكر السياسي السلطاني تصورات، وهي تقنية تعكس طريقة خاصة من طرق التفكير في المجال السياسي، يمتزج فيها الأدب (بالمعنى القديم للكلمة) بالتاريخ، وهما معاً بالسياسة.

والنتيجة التي أوصلتنا إليها دراستنا لـ «مورفولوجية» هذه الآداب وتقنية كتابتها هي اعتبارنا إياها بمنزلة «نوع» genre من أنواع الفكر

«إن دراسة الشكل هنا هي في جوهرها، دراسة للمضمون»
أدولف



السياسي الذي لازم الثقافة العربية الإسلامية. وهو «نوع» يفرض قواعده على المؤلف Auteur السلطاني مهما كانت طبيعة وضعيته وانتمائه المعرفي، بل ويفهيه تماما أمام ما يخطئه من تصورات مخضعا إياه لمستلزمات الكتابة السياسية السلطانية المحددة قواعدها سلفا.

يبدو كما لو أن هذا القسم الأول يختص، في كثير من نواحيه، بدراسة شكل الكتابة السلطانية أكثر مما يهتم بـ «مضمون» الفكر السياسي السلطاني، مما قد يشكل مبررا لاعتراض «منهجي» يرى في محتويات هذا القسم نزعة «شككية» لا محتوى لها. والحقيقة أن شكل الكتابة، وتحديدًا فيما يخص موضوعنا، ينبئ عن مضمونها، وأن دراسة الشكل هنا هي في جوهرها، دراسة للمضمون، وهذا بالضبط هو ما استتجنناه من خلال مجريات هذا القسم.



مورفولوجية الأدب السلطاني

هل يكون الأدب السياسي السلطاني قابلاً لتحليل «مورفولوجي»، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون إسقاطاً منهجياً على مادة تمتعني على مثل هذا التحليل؟

يبطن النزوع نحو الدراسة المورفولوجية⁽¹⁾ فرضية عمل تقوم على وجود وحدة ما في الفكر السياسي السلطاني طوال مختلف العناصر المكونة له، والناظمة لنصوصه. وهذه الفرضية الأساس إنما اتضحت ملامحها تدريجياً حسب ما قطعته بحثنا في الأدب السلطاني من مراحل؛ ذلك أن قراءتنا للعديد من النماذج التي تتدرج في باب «الأدب السلطاني» هي التي سمحت لنا بالاعتقاد في هذه الفرضية، والانطلاق منها للتحقق من معنى صحتها؛ كما سمحت لنا بالانتقال من الاكتفاء بدراسة نص سلطاني «مفرد» ووحيد إلى دراسة تقوم على «التناظر» بين مجموعة من النصوص يبدو أنها تشكل «نوعاً» genre خاصاً من أنواع الكتابة السياسية التي عرفتھا الثقافة العربية الإسلامية.

يمكننا اعتبار هذه المحاولة بمنزلة مقدمة عامة لدراسة النصوص السلطانية في مستوياتها الأدبية والبنائية، وهي كلها مستويات تسمح لنا بالنظر إلى الأدب السلطاني باعتباره «نوعاً» من أنواع الناليف العربي الإسلامي، حيث ينوب «المؤلف» ليصبح مجرد صوت ينطق بالثقافة السلطانية.

المؤلف

إن أول سؤال مركزي يواجه مثل هذا الإجراء المورفولوجي هو بالضبط تحديد النصوص التي ستتشكل «المتن» corpus السلطاني موضوع هذه الدراسة. كيف يمكن إذن تحديد هذا المتن؟ وبأي معيار أو معايير نجمع بين نصوص منتقاة من هنا وهناك؟ ومتى يحق لنا أن نعتبر المتن مكتملا وكافيا أو على الأقل تمثيلا، فنلقه؟

تتعدد التصنيفات التي يمكن أن نحصل عليها بتعدد المعايير المستخدمة. ويمكن أن نذكر هنا على الأقل خمسة معايير ممكنة لتحديد المتن السلطاني تتعلق بالزمان والمكان والموضوع والشكل والمؤلف.

أ - يمكن اللجوء إلى معيار تاريخي موضوعي في تحديد النصوص معتمدين على وحدات زمنية تؤرخ لحقب سياسية، فنحدث عن نصوص من العهد الأموي وأخرى من العهد العباسي وثالثة من العهد المريني، بل يمكن التخلص من التحقيب السياسي فنحدث بإطلاق عن نصوص من القرن الرابع الهجري وأخرى تعود إلى القرن الثامن الهجري دونما قيد أو تحديد سياسي^(٢).

ب - يمكن اعتماد معيار جغرافي - حضاري في تحديد النصوص، يسمع لنا مثلا بالحديث عن متن سلطاني مشرقى - عربي بدءا من الأمويين ومن عقبهم من سلالات حاكمة مقابل متن سلطاني مغربي - أندلسي بدءا من المرابطين ومن تلاهم من سلالات حكمت الغرب الإسلامي.

ج - انطلاقا من تنوع الكتابات السياسية السلطانية، وتخصص بعضها في مواضيع بعينها تهم الحياة السياسية، يمكننا تحديد متون سلطانية متعددة تهم هذا الموضوع أو ذاك مثل «الوزارة» أو «الجند والحرب» أو «الكتابة» أو «صحبة السلاطين» أو «الملك» عامة.

د - تتخذ الكتابة السياسية السلطانية أشكالا متعددة تسمح لنا بحصر مختلف النصوص التي تنتمي لهذا الشكل أو ذاك والتميز بينها، فهناك «العهود» و«الرسائل» إضافة إلى كتب «نصائح الملوك» و«الفتوحات» التي تتضمن إضافة إلى مواضيع أخرى فصولا عن السياسات السلطانية.

هـ - يمكن الانطلاق من طبيعة المؤلفين أنفسهم الذين ساهموا في الإنتاج السياسي السلطاني، كمعيار لتصنيف النصوص والتميز بينها، فنحدث عن نصوص فقهاء، وأخرى لمؤرخين، وأدباء، وفلاسفة، بل وأيضا لملوك، ووزراء

كتبوا في مجالات السياسات السلطانية. كما يمكن الحديث عن النصوص «المجهولة المؤلف» أو تلك «المنحولة» أو «المنسوية إلى غير مؤلفيها»، وإن كلن عندها على ما يبدو قليلا.

على رغم وجاهة هذه المعايير، أو على الأقل فائدتها المنهجية وما قد يستخلص بواسطتها من تصنيفات تساعد على ضبط الكتابة السياسية السلطانية، فإنها لا تنطبق تماما على ما نسمى إليه في هذا الفصل، بل إنها تبدو في بعض مناحيها متداخلة، إن لم نقل إن الحدود بينها تظل مصطنعة، وهذا يستدعي بعض الملاحظات الأولية.

أ - لا يبدو إعمال معيار الزمان، سواء التزم التحقيب السياسي أو لم يلتزم به ناجما في التمييز بين نصوص سلطانية يستتسخ بعضها بعضا، بل إن غاية التحليل المورفولوجي لثن سلطاني يخرق وحدات زمنية مختلفة تكمن بالضبط في إثبات غياب «التاريخ» كعنصر حاسم في مسار ثقافة سلطانية تميزت بانحياز الزمان ودورانه على نفسه في أفق مسدود.

ب - يفترض الأخذ بتقسيم جغرافي - حضاري بين مشرق عربي وغرب إسلامي أن الاثنين أنتجا فكرين سياسيين متميزين موضوعا ومنهجا، وهذا شيء غير حاصل^(٣) بدليل النصوص التي تعاود نفسها لفظا ومعنى، وبدليل المنظومات المرجعية التي اعتمدها كل الأدباء السلطانيين المغاربة - الأندلسيين، وأيضا بدليل رحلات جلهم إلى ديار المشرق، بدلا من الفصل بين أدب سلطاني مشرقي وآخر مغربي، يسمح لنا إثبات ثن سلطاني يجمع بين نماذج مشرقية ومغربية على السواء بابرار البنية الموحدة للكتابة السياسية السلطانية بغض النظر عن مكان إنتاجها.

ج - لا يشكل معيار تصنيف النصوص السلطانية حسب موضوعها حجة كافية للقول بتميزها بما أن مواضيع «الوزارة» أو «الجند والحرب» أو «الكتابة» نجدها متضمنة في الغالب الأعم في كتب نصائح الملوك. كما أن تخصيصها من طرف بعض المؤلفين بكتاب أو كتب مستقلة، إنما يعكس الأولوية التي تحظى بها لديهم وأنشغالهم بها لهذا السبب أو ذاك، علما بأن هذا التخصص، وهذا هو المهم، لم ينتج عنه تصور مغاير لما هو مألوف في الأدبيات السلطانية.

د - وفي ما يتعلق بالشكل كمعيار للتمييز بين النصوص، تنبغي الإشارة إلى أن «العهود» وإن كان تبويبها أضعف وحديثها مسترسلا، فهي تتضمن كل العناصر الشكلية والمضمونية التي تميز أي كتاب في السياسة السلطانية، علما بأن هذه «العهود» تعتبر من المرجعيات الأساسية التي تنهل منها كتب «نصائح الملوك»^(٤). أما العلاقة بين الرسائل السياسية والأدب السلطاني فهي من قبيل العلاقة بين الخاص والعام، إذ غالبها ما ينحصر موضوع «الرسالة» في مجال بعينه من مجالات السياسة السلطانية مثل «ضرورة العدل» أو «الجند» أو «المالية»، مما يعتبر تقليدا في الكتابة السياسية السلطانية^(٥).

هـ - وأخيرا لا يبدو أن لاختلاف انتماءات المؤلفين الثقافية (فقه، تاريخ، أدب، فلسفة) أو حتى وظائفهم السياسية (كتاب دواوين، قضاة، وزراء، ملوك) أثر نوعي في طبيعة الكتابة السياسية السلطانية، علما بأن الشخص نفسه قد ينتمي لأكثر من مجال ثقافي^(٦). وبالتالي لا معنى للقول بنص سلطاني فقهي أو فلسفي، عكس ذلك تماما يبرز التحليل المورفولوجي انتماء هذه الحدود الثقافية واستفراق «النوع» لـ «المؤلف».

هل نستبعد بكل بساطة هذه المعايير، ونتقني النماذج أو النصوص المكونة للمتن السلطاني بشكل اعتباطي، يخرق حدود المعايير المذكورة ويتجاوزها؟ ألا يستحسن في هذا الصدد أن نبرز تواتر العناصر نفسها بين نصوص متباعدة في الزمان والمكان؟ ألا يزداد هذا النهج قيمة في ما لو أثبت وحدة التصور السياسي لمؤلفين مختلفين قد يجهل تماما بعضهم بعضا؟

إذا كان من الخطأ ادعاء الإحاطة بمختلف النصوص السلطانية، وهي تعد بالآلاف، ومنها ما لا يزال مخطوطا، فهل يمكن الاكتفاء في تحديد متن دراستنا بثلاثين أو أربعين نصا سلطانيا لنتحقق من فرضيتنا؟ بميزة أخرى، متى يحق لنا أن نختم ونقول: «...والآن اكتمل المتن السلطاني».

لقد اعتمدنا بهذا الصدد منهجا تجريبيا مبسطا: فإذا كانت قراءتنا لأول نص سياسي سلطاني أثارت إعجابنا بالنص ومؤلفه نظرا لجدة اللقاء، فإن هذا الإعجاب سرعان ما بدأ يخبو بقدر ما كانت تتوالى قراءتنا لنصوص أخرى، ليترك مكانه لفرضية وحدة الفكر السياسي السلطاني...^(٧). فبقدر ما نطلع على نص سلطاني جديد، بقدر ما نتأكد في ذهننا وحدة الفكر السياسي السلطاني.



والحال كذلك، إلا يحق لنا أن نتوقف، مكتفين بما لدينا من نصوص، ونعتبر «المتن» تمثيلاً وكافياً عندما نتأكد من أن اطلاعنا على كتاب سياسي سلطاني جديد لا يضيف لمعلوماتنا عن هذا الأدب السياسي أي جديد من شأنه أن يناقض فرضيتنا^(٨).

في بحثنا عن «الوحدة المورفولوجية» التي تميز النصوص السلطانية، نتطرق أولاً من مختلف عناوين هذه الأدبيات لتبين وحدة مدلولها وإن اختلفت «دوالها»، ثم نستقرئ ثانياً «مقدمات» هذه الكتابات لنبرهن على تواتر العناصر نفسها المكونة لها، كما نستقصي أخيراً فهارسها المتعددة وما تحتويه من مواضيع تبرز وحدة محاورها.

أولاً: العنوان

يبدو أن وضع عنوان لتأليف ما كان يحتل أهمية كبرى في الكتابة العربية القديمة باعتباره مفتاحاً لكل القضايا التي يعالجها المؤلف، فعالب ما يعيد المفكر السياسي السلطاني ذكر عنوان الكتاب في مقدمة تأليفه موضعاً الأسباب التي جعلته يستقر على ذلك العنوان.

يضع الماوردي (٤٥٠ هـ) لكتابه عنوان «تسهيل النظر وتعجيل الظفر» إذ كان ما تضمنه داعياً إليه وياعثاً عليه^(٩). ويستند الطرطوشي (٥٢٠ هـ) على فريدة أبواب كتابه ليسميه «سراج الملوك»^(١٠). ويبرر أبو حمو الزياني عنوان كتابه ويقول: «... ولهذا أسميته واسطة السلوك في سياسة الملوك ليكون اسمه يوافق مسماء ولفظه يطابق معناه»^(١١). ويتمنى ابن رضوان أن يكون قد وُفق في اختياره لـ «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» عنواناً لتأليفه^(١٢)، ويورد الشيزري (٥٨٩ هـ)، محتويات كتابه كسبب لتسميته «المنهج السلوك في سياسة الملوك»^(١٣). بل يحدث أحياناً أن يبرر المؤلف عن حيرته في اختيار عنوان كتابه كما هو الأمر مع الثعالبي (٤٢٩ هـ)، الذي يقول: «... وإن أسميته الملوكي كنت صادقاً، وإن لقبته «تحفة المملوك وعدة الملوك» لم أكن كاذباً»^(١٤)، أو ابن الأزرق الذي داخله أن يمتون كتابه بـ «تحرير السياسة»، بدلاً من «هدائع السلوك في طبائع الملك» الذي استقر عليه المؤلف معتبراً أن «دلالة هذا العنوان» تتطابق مع «ما حواه مجموع الديوان»^(١٥).



بعيدا عن تبريرات المؤلفين، ومن خلال استقراءنا لعناوين بعض الأدبيات السياسية السلطانية، والنظر فيها نلاحظ أنها، على اختلاف ألقاها تحيل إلى المعنى نفسه، ولؤدي الوظيفة نفسها. وعموما يمكن أن نحلل مدلول هذه العناوين هي أربعة عناصر متكامل فيما بينها، جاعلة من الكتاب السلطاني كتابا «ناصحا» و«منيرا» و«ذهيبا» و«نادرا».

١- الكتاب الناصح

يقدم لنا العنوان هذه الكتابات على أنها مفتاح السلوك السياسي الناجح باعتبارها دليل عمل يتضمن كل النصائح العملية المفيدة في ممارسة الحكم وضمان بقائه وسبل تقويته. وهذا ما يبدو واضحا من تكرار كلمة السلوك نفسها في أكثر من عنوان، مثل «سلوك المالك في تدبير الممالك» لابن أبي الربيع، و«المنهج المسلوك في سياسة الملوك» الشيزري (٥٨٩هـ) و«واسطة السلوك في سياسة الملوك» لأبي حمو الزياتي، و«حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك» للموصللي الشافعي (٧٧٤هـ) و«تحرير السلوك في تدبير الملوك» لابن الأهرج (٩٢٥هـ). وفي المعنى نفسه، نجد «عناوين» أخرى تتضمن عبارات مثل «التدبير» و«النصيحة» و«الإشارة» و«القانون» و«التهذيب»، وهي كلها تفيد السلوك السياسي. فالمرادي يقدم كتابه على أنه «إشارة في تدبير الإمارة»، وابن الخطيب بصفته «إشارة إلى أدب الوزارة». ويعتبر الماوردي تأليفه «نصيحة للملوك» و«تسهيلا للنظر»، ويعنون القلمي تأليفه بـ «تهذيب الرياسة وترتيب السياسة»، ويصم الإسكافي (٤٢١هـ) تأليفه بـ «لطف التدبير».

يبدو أن أغلب عناوين الآداب السلطانية تدرج في هذا الباب، يتغير منطوق العنوان ما بين سلوك ونصيحة وإشارة وتدبير وتهذيب، ويظل معناه واحدا لا يتبدل: إسداء النصيح وتقديم دليل عمل من شأنه أن يفيد الحاكم السلطاني في ممارسته للسلطة.

٢- الكتاب المنير

في السياق نفسه المتضمن لمبدأ تيسير عمل السلطان، قد يلجأ المؤلف في وضع عنوانه إلى بعض الاستعارات التي تجعل من تأليفه نورا (١٦) يحتاج إليه الملوك والعلاطين ليسيروا على هديه، وينير لهم الطريق القويم وسط



عتمات السلطة وسرايب السلطنات. هكذا يعنون ابن رضوان كتابه بـ «الشهب اللامعة في السياسة النافعة»، ويعتبر ابن الجوزي (٥٩٨ هـ) ما ألفه «مصباحاً مضيئاً لمن يريد من الحكام أن يستهدي بنوره، كما يرى الطرطوشي في كتابه سراجاً وضاء يمكن الحاكم من بسط الأمن والنظام، بل إنه يماهي بين «الملوك» و«السراج» الذي يمكن الخلق بفضل نوره من معالجة صنائعهم بنظام وانتظام، ولو أطفئ السراج لـ «قبضوا أيديهم وتعطل جميع ما كانوا فيه، واستطارت فيهم المضار...»^(١٧).

تستدعي ممارسة السلطة وضوح الرؤية لإزاحة غشاوة العين وتجليه ظلام الليل المبهم، وتلك وظيفة ما تنص عليه هذه العناوين من أدوات منيرة.

٣- الكتاب الذهبي

من يكون بإمكانهم أن يقدموا النصائح الغالية، هم بالضرورة قليلون ونادرون؛ هم خاصة الناس مقابل عامتهم. كذلك الأشياء التي تستطيع بذاتها أن تشع وترسل بلمعائها أنواراً هي بدورها نادرة. لا شيء يمنع إذن المؤلف السلطاني من تقديم كتابه على أنه معدن «نفيس» متميز عن باقي المعادن «المفشوشة».

يعنون الحميدي (٤٨٨ هـ) مؤلفه بـ «الذهب المسبوك في وعظ الملوك»، ويرى ابن الحداد (٦٩٤ هـ) في بضاعته «جوهرًا نفيساً» ويصف الفزالي (٥٠٥ هـ) كتابه بـ «التبر المسبوك»، ويعنون الجاحظ (٢٥٥ هـ) تأليفه بـ «التاج»، ويختار ابن عبد ربه (٢٢٧ هـ) لكتابه في السلطان عنوان «اللؤلؤة»، وكتابه في مخاطبة الملوك اسم «المرجانة». وهي كلها عبارات تقدم لنا الكتاب السلطاني بخصائص الذهب^(١٨) المشع بنوره، والنادر لقيمته والمكتمل الخالد الذي لا يعثره الصدأ.

٤- الكتاب الدائم

في السباق نفسه المتضمن لبداً النادرة، يقدم المؤلف السلطاني كتابه على أنه بضاعة قليلة الوجود، ثمينة القيمة ومتميزة عن باقي البضائع. هكذا يرى سبط بن الجوزي (٦٥٤ هـ) في كتابه كنزاً مكنوناً يحوي كيفيات السلوك السياسي، وينزل ابن هذيل (القرن ٨ هـ) ما ألفه في مقام العين،

ويسم الطرسوسي (٧٥٨ هـ) ما دونه بـ «التحفة»، ويعتبر ابن الأزرقي ما كتبه في السياسة من قبيل «البدائع»، وهي كلها عبارات تقيد فريدة الكتاب، وندرته.

لا يتعلق الأمر هنا بعناصر متباينة، إذ إن كل عنصر يحيل على الآخر ويكمل به. فـ «الكتاب الناصح» لا يمكنه أن يكون إلا نورا يُهتدى به، يحوي كلاما ذهبيا نفيسا يتدرج سماعه في عالم يمج بالعوام وظلماتهم. ولعل أهم مثال يوضح اجتماع هذه العناصر هو ما حكاه ابن المقفع، الأب الروحي لهذه الكتابات حين قال:

علم كسرى أنوشروان بوجود كتاب نفيس في خزائن ملوك الهند يتضمن ما يحتاج إليه الملوك لسياسة رعيته ونظام أمور ممالكها وتديبيرها، وبما أن الكتاب معاطل بحراسة مشددة ولا يقرب إليه أحد لقيمته وندرته، ندب كسرى من أجل الحصول عليه جميع ما في خزائنه وأرسل خديمه برزويه في رحلة طويلة لتحقيق مراده. ويقضي برزويه مدة طويلة في الهند «يطوف بباب الملك ومجالس السوقة، ويجالس الحكماء، ويسأل عن خواص الملك والأشراف من جلسائه والعلماء والفلاسفة...» حتى وصل مبهتاه، وانفتحت له سرا خزائن الملك، فتمكن من الكتاب - الكنز، لا ليأخذه ويعود من حيث أتى، بل ليقوم بنسخه نهارا وليلا، ثم يرحل إلى بلده تاركا الكتاب - الكنز في مكانه^(١٩).

ثانيا: المقدمة

تفتح كل الكتابات السلطانية على مقدمة تكسي أهمية مركزية كمدخل للكتاب، لاحتوائها معلومات تصاعد كثيرا في فهم طبيعته ودواعي تأليفه وتحديد موضوعه. وإذا كان من الصعب ادعاء وجود تطابق كلي بين مقدمات التأليف السلطانية من حيث العناصر المكونة لها، فبإمكاننا، على الأقل، أن نميز في شأنها بين عناصر «قارة» يتواتر ذكرها، وعناصر «متغيرة»، تتفرد بها «مقدمة» دون أخرى.

ودونما إجراء تفاضل بين العناصر القارة والمتغيرة، نلاحظ أن العناصر الأولى مجتمعة هي ما يميز الكتابة السلطانية كـ «نوع» خاص من أنواع الكتابة السياسية، بينما تعبر العناصر المتغيرة عن أحد انشغالات المؤلف السلطاني



إلى درجة بثها له في مقدمة تأليفه. وهذا لا يعني تماما انفراد هذا المؤلف بما شغل باله، فقد نجد الموضوع نفسه مطروحا في ثانيا نصوص مؤلفين آخرين، ولو لم يدرجوه في مقدمات تأليفهم.

العناصر «القارة» ثابتة، تنبئ عن «نوع» الكتابة السياسية السلطانية وقواعدها، والعناصر «المتغيرة» متبدلة حسب ما قد يشغل هذا المؤلف أو ذاك.

نكون أمام عنصر قار حينما يتحقق التواتر الكافي لنعتبره كذلك، وحينما يصبح بإمكاننا أن نستنتج من وراء هذا التواتر، أهميته كقاعدة من قواعد الكتابة السياسية السلطانية.

يتبين لنا، من خلال فحص هذه النصوص «التقديمية»، وجود عنصرين قارين. يتعلق الأول باهتمام المؤلف كتابه دليل عمل أخلاقيا - سياسيا، ويتعلق الثاني باعتبار صاحب السلطة هو المخاطب الأول بالكتاب. يستتبع العنصر الأول مفهوما «تقنيا» للسياسة عند هؤلاء المؤلفين، ويطرح العنصر الثاني مسألة العلاقة بين المؤلف مالك «المعرفة» والحاكم مالك «السلطة».

١ - المفهوم التقني للسياسة

تتضمن كل المقدمات العديد من الإشارات إلى أن الكتاب السلطاني هو بمنزلة «دليل عمل» أخلاقي - سياسي يوضح الصفات الخلقية والقواعد السياسية اللازم على صاحب السلطة الاهتمام بها تحقيقا لهدف مركزي يتمثل في دوام الحكم وتقوية دعائمه.

يقول المرادي في مقدمة كتابه: «هذه ثلاثون بابا، إذا حفظ الفطن منها كل يوم بابا، لم يأت عليه الشهر، إلا وقد حفظ صدرا كبيرا من الحكمة، وتعلم أصلا عظيما من السياسة»^(٢٠). وينتهي الطرطوشي إلى أن دراسة كتابه تغني «الملك عن مشاورة الوزراء»^(٢١). وفي مقدمة وصيته السياسية، يشير أبو حمو الزباني إلى أنه ضمن كتابه «وصايا حكمية وسياسة علمية عملية، مما يختص به الملوك وتقتظم به أمورهم انتظام السلوك»^(٢٢). ويوضح ابن رضوان أنه ألف «الشهب اللامعة» ليقع بها الانتفاع، وتكون عوناً على تعلق الأحكام السياسية بالخواطر، وإطلاعا على حظ عظيم من سير الأوائل

والأواخر^(٣٣). كما يشير ابن الأزرق إلى أن محتويات كتابه تتجلى في «قواعد حكمية وفوائد شرعية»^(٣٤). ومن جهته يهدف ابن طباطبا من وراء تخصيص كتابه بموضوع «الأمور السلطانية والسياسات الملوكية» أن يبين للحاكم «ما يجب له على رعيته وما يجب لهم عليه»^(٣٥). وهو الهاجس نفسه الذي يشغل بال القلمي (٦٣٠هـ) الذي يعتبر كتابه تدقيقاً لـ «ما يجب استعماله أو تركه من الأمور التي يحمد متبعمها عاقبة إصدارها وإيرادها»^(٣٦). كما أوضح الثعالبي أنه ضمن كتابه «ما يصلح للملوك وأصحابهم، وذكر ما لهم وما عليهم»^(٣٧). وفي السياق نفسه يخاطب الفزائي في مقدمة «التبر المسبوك» السلطان محمد بن ملكشاه بقوله: «... فإذا طلعت الشمس فأمر قارئاً يقرأ عليك هذا الكتاب في كل جمعة ليحصل في محفوظك»^(٣٨). ويشير الماوردي من جهته إلى أن هدفه من تأليف «تسهيل النظر» توضيح «أخلاق الملك وسياسة الملك»^(٣٩). ومن كتاب «نصيحة الملوك» تقديم مواعظ لأولي الأمر يهتدون بها، «إذ كان في صلاحهم صلاح الرعية، وفي فسادهم فساد البرية»^(٤٠).

تطول بنا، لو شئنا، الاستشهادات التي تؤكد الطابع العملي للتأليف السلطاني، والمفهوم التقني للسياسة المهيمن عليه. وينض الفطر عن أي استشهاد نصي، وحتى لو لم يصرح المؤلف بذلك، فإن هذا الطابع «العملي والتقني»، يظل أمراً مستفاداً في الكتابة السلطانية إذ يكفي أن تتأمل عرض المؤلف لمحتويات كتابه لتتأكد من ذلك.

وقبل مناقشة مستتبعات هذه الخاصية، تجب الإشارة إلى أن العهد والرسائل المندرجة في باب السياسة السلطانية لا تنفكت بدورها من هذا «الطابع العملي» والمفهوم التقني، للسياسة.

العهد هو في حد ذاته وصية سياسية يثبت فيها صاحب السلطة لمن سيخلفه طرق الحكم وفن التدبير السياسي. يتبين ذلك في «عهد أردشير» الذي يبدأ بقوله: «من أردشير ملك الملوك إلى من يخلف بعقبه من ملوك فارس»^(٤١). ويتضح الطابع التقني أو «التعليمي» في كل فقرات «العهد» التي تبدأ دائماً بمباركة: «واعلموا...»، مما يدل على أن أردشير ضمن «عهده» خلاصة تجربته السياسية، وأراد له أن يكون «إماماً» و«إعلاماً» لمن سيتولى السلطة بعده من الملوك^(٤٢).



وفي مقدمة الجزء الأول من «العهد اليونانية» المعنون بـ «عهد الملك لابنه»، يقول الملك مخاطباً ولي عهده: «وقد خلفت لك من تجاربي ما تحسن عائدته عليك وأثره فيك، فليكن نصب عينيك وسمير خلوتك، وتلق به ما جمع منك واستمعصت مقادته عليك تجد فيه قوة لك وإلانة له»^(٢٣). كما توضح مقدمة العهد الثاني المعنون بـ «عهد الوزير إلى ولده»، ظروف ولادة هذا النص وطابعه «التعليمي»: ذلك أن وزيراً موهوباً، تقدمت به السن، وكان عليه أن يفادر الوزارة، فيشق ذلك على الملك، فيأمر الوزير بصرف الأمر إلى ولده وكتابة «عهد» يكون دليل عمل للوزير الشاب ويت^(٢٤).

ويتبين أيضاً من خلال نص «عهد الأشقر» حضور هاجس التدبير السياسي: إذ كتبه علي بن أبي طالب للأشقر النخعي لما ولاء على مصر وضمنه نصائح تهم «جباية الخراج وجهاد العدو واستصلاح الأهل وصمارة البلاد»^(٢٥). ويتضح الهاجس نفسه في مقدمة «عهد» مروان لابنه حبيد الله من خلال عبارات «التوجيه» و«الإرشاد» التي تضمنتها^(٢٦).

أما «الرسائل السياسية» سواء منها الديوانية أو الرسمية، أي تلك التي «تتناول الشؤون الحكومية، وتصدر عن الهيئة التي تكل إليها السلطة صياغة ما تريد كتابته»^(٢٧). أو تلك التي يصعب نعتها بالرسمية، إذ لا ينتمي أصحابها إلى «ديوان» السلطة، وغالباً ما تتميز بلهجتها الحادة طلباً لإصلاح خلل ما في شؤون السلطة. فالملاحظ أن كلا النوعين يختص بموضوع ما من مواضيع التدبير السياسي، ويمالجه بهاجس عملي. يتبين ذلك في «رسائل» عبد الحميد الكاتب أو في «رسائل» مولاي اسماعيل إلى ولده المأمون التي يأمره فيها بأن يجعلها نصب عينيه ويستعملها «ذخيرة وحرزاً»^(٢٨). كما تتبين «رسائل» ابن عباد السياسية عن حضور الهاجس نفسه في طلبه «إلغاء مظلمة الترتيب» وحث السلطان على «مراقبة العمال» أو «نصح الوزير»...^(٢٩)، وكذا «رسائل» الیومني في «ندب الملوك إلى العدل» أو أجوبته على «أسئلة» محددة يطرحها السلطان... إلخ^(٣٠).

إذا كان الطابع العملي للكتابة السياسية السلطانية شيئاً واضحاً إن لم نقل أمراً بديهاً تحتمه طبيعتها نفسها، فإن ما تنبغي الإشارة إليه بالمقابل هو النتائج المترتبة عن مثل هذا التصور للمجال السياسي. ونحصرها في نقطتين: الأولى تقريرية، والثانية تساؤلية.



أ - تجريبية الفكر وموالاته السلطة

لا يتناول الأدب السلطاني موضوعاً ما «في ذاته»، وإنما دائماً وأبداً «لذاته»، هكذا لا يهمه من الدولة أو السلطة السياسية البحث في أسسها أو تاريخيتها أو مناقشة «شرعيتها»، بقدر ما يبحث في الوسائل و«التقنيات» التي من شأنها تقويتها والحفاظ على هيبتها. ولا يتضمن طرحه لـ «أخلاقيات السلطة» أي بعد نظري تحليلي لعلاقة هذه بالسياسة، بل يتعلق الأمر عنده بإشارات متفرقة من هنا وهناك لدى نفع أو ضرر هذا الفعل الأخلاقي أو ذاك بالنسبة إلى السلطان^(٤١). وإذا ما تعلق الأمر بموضوع البيروقراطية أو الحاشية السلطانية من وزارة وكتابة وغيرهما، فإن ما يشغل باله هو باستمرار شروط اختيار صاحب «الوظيفة»، وطرق «اختباره» دونما تحليل لدور هذه الفئة السياسي وموقعها من الدولة^(٤٢). ولا يهم هذا الأدب من ذكر «الجيش»، سوى عرض أقسامه وضرورة تمديد «أرزاقه»...^(٤٣) كما لا يهمه من ذكر «الرعية» غير طرح التقنيات السلوكية الواجب على الحاكم الاهتمام بها لاتقاء ضرورها وضمان ولائها...^(٤٤) إلخ.

لا تدع مثل هذه التصورات التي أجعلنا الحديث عنها، مجالاً للشك أننا أمام تفكير في السياسة بما هي إجراءات عملية وسلوكية، وليس أبداً باعتبارها موضوعاً للتأمل أو التحليل النظري^(٤٥). يذيب المؤلف السلطاني كل مسافة بينه وبين الموضوع المدروس، ويفيب عنه كل «سؤال» لتحضر «أجوبة» شتى ينتقيها جاهزة للأخذ من هنا وهناك ليقدّمها للسلطان.

ب - مآل التصيحة

إذا كان الكتاب السلطاني يقدم نفسه على أنه «دليل عمل»، فمن حقنا التساؤل عن مدى عمليته، بل وحتى قابلية ما يحتويه للتطبيق. هل حدث أن لجأ السلطان فعلاً إلى نصائح الأديب السلطاني؟ وهل تكون السياسة خاضعة لفعل «إرادي» قد يقوم به من يتولى أمور السلطة وقد لا يفعل؟

بداهة، يمكن ملاحظة أن مجمل هذه «النصائح» لا تتجاوز إلا لما حدود «الأخلاق» والنوايا الطيبة من قبيل الحث على «العدل»، والاتصاف بـ «الكرم»، والتحلي بـ «الشجاعة»، ولزوم «الحذر»، وإغاثة المظلوم... وهي أخلاقيات، عكس ما يدعيه الأديب السلطاني، قد لا ينجم عن اتباع أغلبها من طرف الحاكم



سوى سيره نحو الهلاك والدمار كما يشرح ذلك مفكر الواقعية السياسية مكيافلي Machiavel^(٤٦)، وإذا كانت الحياة السياسية كما لامسها مفكر واقعي آخر هو ابن خلدون، تثبت أن التأليف السلطانية لفتو أحاديث واستكثار أقوال، وأن السلطان تحكمه «طبائع العمران» وليس ما تخططه هذه التأليف^(٤٧)، فلم يجهد هؤلاء الأدباء أنفسهم في «علم» ليس وراء «عمل»، بل ولم يطلب السلطان تحديدا من هذا الفقيه أو ذاك الكاتب تكوين تأليف يكون عوناً له، وهو يعني مسبقاً أن لا فائدة عملية ترجى منه؟ هل يكون الأمر سخيرية من السلطان؟ وهل يكون الفقهاء والكتاب بهذا الحجم من عدم الإدراك ليتوهموا أن السلطان صادق في طلبه؟ ألا تصدق عليهم مقولة ابن خلدون التي تتعهم بـ «الجهل» السياسي؟ ولكن ألا يعدو أن يكون الأمر مجرد سيناريو محبوبك يوزع الأدوار بين «الناصح» و«المنصوح»^(٤٨). أسئلة لا ندهي لها أجوبة شافية، ولكن سنحاول تلمس بعض عناصرها من خلال طرح العلاقة بين من يملك «المعرفة» ومن يملك «السلطة». وهو العنصر أو الثابت الثاني في «مقدمات» الآداب السلطانية.

٢- الإهداء: العمل مع السلطان

تتضمن جل «مقدمات» الآداب السلطانية عبارات ثناء وولاء يهدي المؤلف من خلالها كتابه إلى رجل السلطة، وغالباً ما يكون «الإهداء» صريحاً اسمياً، وحتى لو انتفى التصريح المباشر باسم الحاكم المخاطب بالكتاب، فإن «الإهداء» ومن خلال صيغة المقدمة نفسها يظل في حقيقته معنى مستقداً ولو غاب لفظاً.

يشير إهداء المؤلف «بضاعته» الثقافية لرجل السلطة العديد من القضايا المتعلقة بطبيعة العلاقة بين من يملك فن الكتابة ومن يملك زمام السلطة؛ لم الإهداء وما ضرورته؟ أيكون تطبيقاً لمقولة «الدين النصيحة» كما يرى الماوردي في مقدمة «نصيحة الملوك»، أو يتستر عن طموح لوجاهة ما، أم يكون الاثنان معاً؟ كيف يحذر الأدب السلطاني من «صحبة السلطان» في الآن نفسه الذي نجد مؤلفيه مسموعين لقائمه بل ومتزاحمين أمام باباه؟

في طرحنا لهذا العنصر الثاني «القار»، نشير أولاً إلى «الأشكال» التي يتخذها، ثم نناقش «مضمونها» متسائلين عن مدى حقيقته، إن لم نقل مصداقيته.

أ- أشكال «الإهداء»

يمكن أن نميز انطلاقاً من النصوص التي بين أيدينا بين أربع حالات:

أ - أن يبادر المؤلف من تلقاء ذاته بالكتابة لسلطان ما تخصصها .

ب - أن يأمر السلطان مؤلفاً ما بالكتابة له .

ج - أن يهدي المؤلف كتابه إلى كل من أتاه الله سلطاناً تميماً .

د - أن يكتب السلطان بنفسه مؤلفه هدية لولي عهده .

في الحالة الأولى يبادر «المؤلف» بالكتابة، نصيحاً للسلطان أو تقرباً منه، لا يهم. هكذا، يوجه المرادي خطابه في «المقدمة» إلى الأمير المرابطي أبي بكر بن عمر متمنياً له «طول البقاء»^(٥٩). ولما رأى الطرطوشي «الأجل المأمون نظام الدين أبا عبد الله البطائحي وما بسطه من عدل» رغب أن «يخصه» بكتابه «سراج الملوك»^(٥١)، كما «خص» الجاحظ بوضع كتاب «التاج» الأمير الفتح بن خاقان «إذ كان بالحكمة مشغولاً...»^(٥١). وحين استقر ابن طباطبا بالموصل، وبلغه من عدة جهات «غزارة فضل صاحبها الأعظم، ارتأى» أن يخدم حضرته بتأليف الكتاب ليكون تذكرة له...^(٥٢). وكان الذي حداً ابن الحداد على التأليف ما اشتهر به «ولي الدولة البدرية» من جميل السيرة وعمل العدل، حتى إذا خلص من تأليف الكتاب - الهدية «حمله خدمة منه لحروس خزانته العامة...»^(٥٣). كما يربط الشيزري أيضاً بين خصال السلطان صلاح الدين وجمعه لكتابه هدية منه له «خزانة» ولي أمره^(٥٤).

وفي الحالة الثانية، يكون تأليف الكتاب بـ «طلب» من السلطان، هو في حقيقته «أمر» سلطاني يستجيب له المؤلف بكل حماس، معبراً عن غير قليل من الاعتزاز لكونه محط سؤال من السلطان نفسه. هكذا يشرح ابن أبي الربيع في مقدمته دواهي تأليف الكتاب بـ «الامتثال» لمن «أوامره مطاعة مجابة»^(٥٥). ويذهب الثعالبي إلى أن «آداب الملوك» يتجاوز كونه هدية مرفوعة إلى الملك «أبي العباس مأمون»، إذ لولا خروج «أمره العالي - زاده الله علواً - بتأليفه...»^(٥٦)، لما كان للكتاب وجود. ويتحدث ابن رضوان في مقدمة كتابه عن «مقام الخلافة العلية» و«الإرادة الصادرة عن علو الهمم»، فاصداً بذلك السلطان المريني أبي سالم، ومشيراً إلى أن تأليف الكاتب لم يكن بمحض إرادته ومن تلقاء



ذاته، وإنما هو «تكليف» اختصه به السلطان وحضه عليه، وما كان عليه إلا أن يبادر الأمر الملكي بـ «واجب الامتثال»^(٥٧). وقد يحدث أن يكلف السلطان أكثر من واحد بمهمة التأليف حتى يتسنى له اختيار الأفضل. ففي مقدمة «مقالة في الحكم» لنظام الملك الطوسي (٤٨٥ هـ) نقرأ حكاية تفيد بأن السلطان أبو الفتح ملكشاه توجه بخطابه إلى كل العلماء والشخصيات النافذة طالبا منهم النظر في حكمه لإصلاح كل اعوجاج قد يخل بأركان الدولة... وأن يمدوه كتابة خلاصة تأملاتهم... وكانت النتيجة اختيار السلطان لما كتبه نظام الملك دليل عمل له لاكتماله ودقته وإحاطته بكل أمور المملكة^(٥٨).

وفي الحالة الثالثة يكون الإهداء عاما ولكل من أتاه الله سلطانا مثلما هي الحال عند الماوردي الذي يقول «فكتبنا هذا نصيحة للملوك وإظهارا لمحبتهم...»^(٥٩). وعند ابن الأزرق الذي يقدم كتابه إلى كل «أمير صدقت فيه رغبته وظهرت...»^(٦٠)، كما تنطبق الحالة نفسها على القلمي في كتابه «تهذيب الرياسة» حيث يتخذ الإهداء^(٦١) صيغة العمومية دون تخصيص بالاسم، كما يتضح ذلك من سياق «مقدمة» الكتاب.

أما الحالة الرابعة والأخيرة، فيبدو أنها كانت أمرا نادرا، إذ لا يقوم «مؤلف» ما بإهداء كتابه لصاحب السلطة وإنما يبادر رجل السلطة نفسه بتأليف الكتاب هدية منه لمن سيتولى السلطة بعده. ففي مقدمة وصيته السياسية «واسطة الملوك» في سياسة الملوك، ينص ملك تلمسان أبو حمو موسى الزباني أنه ضمن كتابه «وصايا علمية عملية» هي عصارة تجربته السياسية ليستفيد منها «ولي عهده ووارث مجده»^(٦٢).

مهما كان الشكل الذي يتخذه الإهداء، صريحا اسميا، أو عاما مستفادا، فإن العلاقة بين ما يكتبه «المؤلف»، وما يرومه «السلطان» تظل قائمة؛ فموضوع الكتاب (التدبير السياسي)، وضمير المخاطب (صاحب السلطة) ومآل الكتاب (خزانة الملك)؛ كلها عناصر ثابتة لا تتغير. وحتى حينما يبادر السلطان بنفسه، فيقوم بمهمة الكتابة، فلا شيء يتغير من محددات هذه العلاقة، فالموضوع يبقى ثابتا، وضمير المخاطب لا يتبدل، ومآل الكتاب المفترض يبقى على الدوام «خزانة السلطان» المقبل.

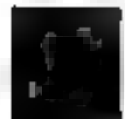


ب - مصداقية الإهداء

ما القيمة التي يمكن أن تضيفها على هذا الإهداء، وما أهميته حتى نثيره؟ ألا يكون في حقيقته أمرا «شكليا» تمليه بعض الخصائص المحددة لثقافة ما، خاصة أنه طبع كل أو جل المؤلفات العربية - الإسلامية؟ ألا ينحصر دوره في رغبة المؤلف إضفاء أهمية ما على كتاب يكون «قارئه» الأول هو السلطان؟ والأحق لنا اعتباره علامة على هدية أو تصالح بين المعرفة والسلطة بما أنه يفترض «الميل مع السلطان» و«صحة السلاطين»؟ يبدو أن العلاقة بين المؤلف وكتابه والسلطان ليست خاصة ولا ضرورية بقدر ما هي عامة واعتباطية. لنوضح ذلك^(٦٣):

حينما يُهدي مفكر سلطاني (س) تأليفه (م) إلى حاكم سلطاني (ص)، فإن العلاقة (س - م - ص) لا تكون «فردية» بالتعدد، بما أن ما يتضمنه الكتاب (م) لا يجيب عن مشاكل أو قضايا نوعية تخص الحاكم السلطاني (ص) ووحده بالتحديد. ذلك أن استقراء «كتب - هدايا» متعددة، تعايشت مع سلطنات متنوعة في المكان والزمان، توضح أننا أمام مؤلفات قابلة للاستبدال interchangeable وأن ما تتضمنه من نصائح يمكن أن ينطبق على أي حاكم سلطاني.

يكفي أن تغير اسم الملك أو السلطان الذي أهدى له الكتاب، واسم دولته، واحتمالا بعض المعطيات المحلية الخاصة، وتضع مكان ذلك اسم ملك آخر ودولته... حتى يصبح الكتاب قابلا للإهداء إلى الملك الجديد، وبالتالي، يكفي أن يغير الأديب السلطاني (س) ولاءه للحاكم السلطاني (ص)، وهذا كل أمر شائعا، ليهدي الكتاب نفسه (م) بعد إخضاعه، إن اقتضى الحال، لتفسيرات «شكلية» لطيفة، لحاكم سلطاني آخر (ز) وهكذا دواليك... بل يمكن لأي أديب سلطاني أن يستغني عن ذكر كل ما من شأنه أن يحيل على سلطان بعينه ليصبح كتابه بضاعة سلطانية يمكن لأي حاكم استهلاكها. يبدو النص السلطاني، ربما بسبب من «غياب» مؤلفه^(٦٤)، مفتوحا أو غفلا مجهول الأب، يمكن لكل السلطنات أن تتبناه وترعاه مهما تنوعت بلاطاتها واختلف سلاطينها. وكما أن كتابا سلطانيا «مفردا» يصلح لـ «جمع» من السلطنات، فإن دولة سلطانية «مفردة» يمكن أن ترعى جمعا من المؤلفات السلطانية.



نقطتان أساسيتان يلخصهما لنا استقراء «مقدمات» هذه الكتابات؛ الطابع العملي، أو بالأصح الرؤية النصحية للفكر السلطاني، والعلاقة العضوية التي تجمع الكاتب برجل السلطة. وهما معا ما تترجمه بنوع من التفصيل مختلف للمواضيع الجزئية المطروحة في المتن السلطاني.

ثالثا: الفهرسة

نحاول في هذا المبحث الأخير أن نبين من خلال استقراءنا عددا من فهارس الأدبيات السياسية السلطانية والمقارنة بين محتوياتها ووحدة العناصر أو المحاور التي تكون نسيج النص السياسي السلطاني عامة. غير أنه تجب الإشارة في البدء لبعض الصعوبات التي تعترض مثل هذا الإجراء.

أ - إن جردا أوليا لهذه الفهارس يبرز بشكل واضح مدى تنوعها وتباينها من حيث فنى أو فخر ما تتضمنه من مواد، أو من حيث تقسيماتها وتبويباتها إلى حد قد يقرمه الباحث بصعوبة حصرها وإخضاعها لمعيار تصنيفي واحد. فالعناوين التي تتضمنها هذه الفهارس تبدو أحيانا متناثرة، فاقدة لكل وحدة عضوية، لا تسلسل يحكمها وكما لو أن المؤلف يضع عناوينه كما اتفق، طارحا كل موضوع خطر له بالبال^(٦٥)، وهذا لا يمنع من وجود فهارس أخرى تبني موادها عن إحكام في التبويب، وتسلسل في التحليل وجهد نظري مسبق في وضع التصميم العام للكتاب^(٦٦).

ب - تتمثل الصعوبة الثانية في غياب «الفهرسة» في حد ذاتها، بحيث يقرأ الكتاب من أوله إلى آخره من دون عناوين أصلية أو فرعية من شأنها أن تدل القارئ على المحاور الأساسية أو الثانوية للكتاب^(٦٧).

ج - يتجلى العائق الثالث في عدم التطابق أحيانا بين عنوان الباب أو الفصل ومحتوياتهما، فقد يكون عنوان فصل ما هو «العدل» ويكون موضوعه المركزي هو العمران أو يكون «المال» وهو يتحدث عن «الجند» كما قد يجمع عنوان واحد بين موضوعين أو أكثر.

د - إذا كان الهدف من البحث في «متن الفهارس» استخراج العناصر «القارة» الأساسية والإشارة إلى «المتغيرة» العارضة، فيأتي معيار يحق لنا أن نعتبر هذا العنصر أو ذاك قاراء؟ هل يكفي أن يتكرر مرتين أو أربع مرات داخل متن يتكون من أربعين فهرسا، أم يجب أن يشمل كل مكونات المتن لنعتبره كذلك؟



هـ - يتضمن إجراء تناظر بين فهارس مختلفة بغية استنتاج فهرس «نموذجي» تشابه عناصرها أو على الأقل تقاربها بشكل يسمح بتصنيفها في خانات محددة. ولكن، ما العمل حين نعثر على موضوع فريد من نوعه اختص به مؤلف دون غيره؟ هل نقصيه من التصنيف أم ندخله قسرا في نموذجتنا؟
و - وحتى لو سلمنا جدلا بإمكان الوصول إلى فهرس موحد ونموذجي قرتد إليه كل الفهارس المفردة؛ وماذا بعد؟ ألا يمكن الجزم بأن العملية كلها شكلية، وأن التطابقات المحصل عليها تبقى ظاهرية، لا فائدة منها وناقصة منهجيا فيما لو افترضنا أن وحدة الموضوع أو تطابق العناوين لا تستتبع بالضرورة مضمونا أو تحليلا موحدا مستسغا ينطبق على كل المؤلفين السلطانيين؟

لا تشكل الصعوبات المذكورة مبررا كافيا للتخلي عن فكرة بناء فهرس نموذجي. فتنوع الفهارس بين الإسهاب والإيجاز وفقر المادة وغناها مسألة كمية لا تؤثر في نجاعة المعيار المعتمد في التصنيف، وغياب الفهرس أحيانا إنما يقتضي استنتاجه من محتويات الكتاب^(٦٨). وعدم التطابق الذي قد نعثر عليه بين عنوان المادة ومضمونها إنما يجد حله في فهم أولي لطبيعة الكتابة السياسية السلطانية التي من ميزاتها تداخل موضوع مع آخر يقترب منه. كمواضيع الجند والمال أو مواضيع العدل وال عمران، أما تحديد العناصر «القارة» في الفهارس (وهي ما تهمننا بالأساس) فيستتج من خلال التواتر الكافي لاعتبارها كذلك، بينما يمكن اعتبار العناوين الفريدة المستعصية على التصنيف «عارضة»، مما يسمح لنا بإدخالها في خانة «المتغيرات». وأخيرا، يبدو أن القول بمحدودية مثل هذا النهج الشكلي لا يستقيم لأن «الشكل»، وفي هذه الحالة التي نحن بصدددها ينبئ في الحقيقة عن مضمونه كما سيأتي بيانه.

لنأخذ إذن «الفهارس» كما يمكن أن يضعها أمامنا «المتن» المختار. ولنقم بترتيب أولي لكل «العناوين» المتكررة والمتشابهة وتضعها في خانة نعطيها عنوانا جديدا أو نحافظ على عنوانها الأصلي. ثم نجتمع ما تبقى من «العناوين» المفردة والمستعصية على التصنيف وندخلها في خانة خاصة بـ «المتغيرات». أكيد أننا سوف نحصل على فهرسة ضخمة. فما العمل؟ هنا يبدأ المشكل الحقيقي المتمثل في «معيار» التصنيف للحصول على الفهرسة



النموزجية. ولا داعي للتأكيد على أهمية المعيار^(٦٩) في الوصول أو عدم الوصول إلى تصنيف شامل مطابق ينبثق من داخل الكتابة السياسية السلطانية نفسها ويحافظ على مضامينها من دون إسقاطات تبعدنا عن روح هذه الكتابة.

من غير الممكن أن تكون تجريبيين - كميين إلى أبعد مدى، فنخضع كلياً لمنطق كل فهرس مفرد، كما لا يمكن أن تكون تجريبيين تماماً، فنسقط منطلقنا على منطلق الفهارس السلطانية. وبصيغة أخرى، نتوخى أن يكون «المعيار» الذي نبناه جامعاً بين المعطيات «الكمية» والمعالجة «الكيفية». والواقع أن أعمال معيار تصنيفي يجمع بين الكم والكيف يقتضي، إضافة إلى جرد أولي لمختلف مواد الفهارس السلطانية، قراءات أولية سابقة لمضامين النصوص السلطانية، هي الكفيلة بوضعنا في إطار هذا النوع من الكتابة السياسية.

يمكننا أن نقسم مواد الفهارس السلطانية إلى ثلاثة أقسام محورية. يتعلق الأول بأخلاقيات السلطان، ويشمل الثاني الحاشية السلطانية بكل مراتبها، ويتضمن القسم الثالث ما يمكن تسميته بمقومات الملك. وإذا كانت الأقسام الثلاثة المذكورة تشكل «ثوابت» الفكر السياسي السلطاني، فبإمكاننا أن نضيف قسماً خاصاً نضمه ما أسميناه المتغيرات وهي تلك المواضيع التي يبدو أنها لا تشكل بالضرورة ثابتاً من ثوابت الفكر السياسي السلطاني.

١- أخلاقيات السلطان

من بين ٣٠ باباً التي يتكون منها كتاب «الإشارة» يخصص المرادي أكثر من نصفها لأخلاقيات السلطان، وتشمل مواضيع «الحلم والصبر والكلام والصمت والغضب والرضا والتجبر والخضوع والحزم والتفريط والكتمان والإذاعة والجود والإمساك والشجاعة والجبن والتحبب والمواصلة والحيلة والمكر والتداهي والتفاؤل»^(٧٠). ومن بين ٦٤ باباً التي يتكون منها «السراج» يخصص الطرطوشي حوالي نصف هذا العدد لموضوع «الخصال السلطانية» من عدل وكرم وحلم وصفو وغضب وسخاء وبخل وصبر وكتمان السر^(٧١). ومن بين ٢٥ فصلاً من كتاب «الشهب» يتحدث ابن رضوان فيما لا يقل عن عشرة فصول عن مواضيع تهم العدل والحلم والتفاؤل والجود والسخاء



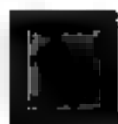
والإمساك. كما يتحدث عن خصال فاسدة يجب على الحاكم السلطاني اجتنابها^(٧٦). ومن جهته يخصص أبو حمو الزباني باباً بأكمله (من أصل أربعة أبواب) لما أسماه «الأوصاف المحمودة التي هي نظام الملك وكماله»، وهي الشجاعة والكرم والحلم والعفو، إضافة إلى ذكره صفات أخرى مثل الحزم والنداء وحسن التعبير في ثياب الأبواب الأخرى من وصيته السياسية^(٧٧). ويتحدث ابن الأزرق بإسهاب في الباب الثاني من الكتاب الثاني عن «الصفات» التي يجب أن يصدر بها «الفعل السلطاني»، وهي لا تقل عن عشرين صفة خلقية^(٧٨).

وفي كتابه «آداب الملوك» يتحدث الثعالبي في كل من البابين الخامس والثامن عن «أخلاق الملوك...» وسلوكهم^(٧٩). ولا يخرج الماوردي عن هذا الإطار، إذ يخصص نصف الكتاب لموضوع «أخلاق الملك» يتحدث فيه بإسهاب وتدقيق عن الأخلاق والسجايا والعادات والفضائل والردائل...^(٨٠)، كما تجب الإشارة إلى تخصيصه البابين الرابع والخامس من «نصيحة الملوك» للمواضيع الأخلاقية نفسها^(٨١). أما كتاب «الجواهر النقيصة» لابن الحداد فيكاد لا يتجاوز المحور الأخلاقي في مجمل أبوابه العشرة، حيث يتحدث عن «الحلم والأناة والعفو واصطفاء المعروف ومكارم الأخلاق والسؤدد والمروعة وحسن الخلق والسخاء والجود...»^(٨٢).

تطول بنا الاستشهادات لو حاولنا ذكر ما تضمنته فهرس سلطانية أخرى من أخلاقيات، إذ لا يوجد كتاب في السياسة السلطانية يخلو من ذكر «أخلاقيات السلطان»^(٨٣)، وهذا أمر بديهي يتماشى مع طبيعة هذه الكتابة السياسية. غير أن هناك بعض الملاحظات فيما يخص هذا المحور الأولي من معاور الفهارس السلطانية.

أ - إذا كان الأدباء السلطانيون يتفاوتون في ذكر مجمل هذه الأخلاقيات إسهاباً وإيجاباً، فالمؤكد أنها تشكل النقطة المركزية لكل كتابة سياسية سلطانية.

ب - إن حصر مجمل هذه «الأخلاقيات» داخل محور واحد يساعد على القيام بمجرد شامل لجمع عناصرها وتنظيم هذه العناصر - بل إنه يسمح - على الخصوص - بالقيام بتصنيفات فرعية محددة كأن نجزئها مثلاً إلى



أخلاقيات تخص السلوك «الشخصي» للسلطان من مآكل وملبس ومنكح ونهو ومبيت، وأخلاقيات تخص سلوك السلطان مع «حاشيته» وخواصه من اختيار ورقابة وتفاضل، وأخلاقيات ثالثة تخص سلوكه مع «رعيته» من عدل ورفق وحلم وعفو وحذر، ورابعة تخص سلوكه مع «أنداده» السلاطين زمن السلم أو الحرب من دهاء وشجاعة وقرامة... إلخ.

ج - من الواضح أخيراً أن هذه «الأخلاقيات» غير معزولة عن باقي المحاور التي تشملها الكتابة السلطانية مثل «مقامات الملك» و«الحاشية السلطانية»، كما تدل على ذلك التصنيفات الجزئية المدرجة في الملاحظة (ب) أعلاه، وكما سيأتي بيانه.

٢- الحاشية السلطانية

اخترنا عبارة «الحاشية السلطانية» لشموليتها، فإضافة إلى تضمينها المراتب أو الخطط السلطانية، دنيوية كانت أو دينية (وهي ما يهمننا بالأساس)، فإنها تعني أيضاً كل خدام السلطان من أطباء وندماء وأصوان لا مرتبة محددة لهم، وخاصة القوم الأقرباء إلى البلاط السلطاني ومجالسه.

يتحدث المرادي في فصول متعددة عن «المستشار» و«الأصحاب» و«الكتاب والأعوان والحجاب» و«الحاشية والجند»^(٨٠)، كما يذكر ابن رضوان في فصول مستقلة لمواضيع «الحجابة» و«الجلساء والنصحاء» و«الخواص والبطانة» و«الوزارة» و«الكتابة»، ويخصص فصلاً لـ «الخطط الدينية والعملية»، يشير فيه إلى مراتب كل من «والي المظالم ووالي الحسبة ووالي الشرطة وصاحب البريد وعامل الزكاة والسفير»^(٨١)، ويكتفي ابن الخطيب في كتابيه حول السياسة بذكر وظيفتي «الوزير» و«العامل»^(٨٢). أما ملك تلمسان أبي جمو الزياني، فقد خص صفحات عديدة لمواضيع «الوزراء والجلساء والكتاب وأصحاب الأشغال والفقهاء والقضاة والأعوان وقواد الجند والعمال وصاحب الشرطة والسفراء»^(٨٣)، ويخصص الطرطوشي بدوره ما لا يقل عن تسعة فصول يتحدث فيها عن «الوزير» و«الجلساء» و«أمراء الجيش» و«الولاة» و«العمال»، وكذا مواضيع أخرى تهم «الاستشارة» و«صحبة السلطان»^(٨٤)، ومن جهته يسهب ابن الأزرق في حديثه عن «نصب



الوزير، و«الخطط الدينية»، وهي «الإمامة والتدريس والإفتاء والقضاء والعدالة والحمية والسكة» و«المراتب السلطانية»، وهي «الحجابة والكتابة وديوان العمل والحجابة والشرطة»^(٨٥).

وهي كتابه «آداب الملوك» يخصص الثمالي بابا بأكمله لمواضيع تهم الوزير والعامل والقاضي والطبيب بل أيضا مواضيع أخرى تخص ندماء الملوك ومطربيههم وغلماهم...^(٨٦)، كما يسهب كثيرا نظام الملك الطوسي في حديثه عن خدام الدولة عامة، وعن القاضي والكاتب وصاحب الشرطة والحجابة وأمراء الجيش والمكلفين بالاستخبارات^(٨٧)، وفي «نصيحة الملوك» يتحدث الماوردي عن سياسة الأعوان من وزراء وقضاة وحكام وأمراء الأجناد وجباة الأموال^(٨٨). ومرة أخرى لا داعي للمزيد من الاستشهادات من «فهارس» أخرى^(٨٩)، ونكتفي بالإشارة إلى بعض الملاحظات:

أ - كما هو الشأن بالنسبة إلى محور «الأخلاقيات» يبدو أن تناول موضوع «الحاشية السلطانية» يتسع أو يضيق من حيث ذكر العناصر المكونة لها حسب المؤلفين وطبيعة السلطنة التي عاشوها وموقعها من «الدورة العمرانية»، وهذا ما سبق لابن خلدون أن نبه إليه^(٩٠). كما قد يذكر بعضهم موضوع «الخطط الدينية»، وقد يتجاهلها البعض الآخر، ومع كل هذه التفاوتات التي نعتبرها «كمية» يبقى من الواضح أن هذا المحور يشكل إحدى أهم انشغالات الأدب السياسي السلطاني، بل إنه قد يفرد له كتابا خاصة^(٩١).

ب - يسمح لنا استقصاء هذا المحور، إضافة إلى الحصول على جرد شامل لأعضاء الحاشية السلطانية، بالقيام بتصنيفات جزئية متعددة تساعد على الاقتراب أكثر من طبيعة الفكر والدولة السلطانيين. فقد نميز مثلا بين ما هو «مركزي»، وما هو «محلي» في هذه الوظائف، وبين ما هو «دنيوي» وما هو «ديني»، وبين ما هو «مدني»، وما هو «عسكري»... إلخ من التصنيفات التي يمكن استنتاجها من خلال الجرد الذي قمنا به^(٩٢).

٢ - مقومات الملك

عبارة «مقومات الملك» هي استنتاج لاحق أو بمدي لمجموعة من العناصر نلزم الفكر السياسي السلطاني الذي يوليها أهمية قصوى باعتبارها أركانا أساسية في قيام السلطنة نفسها. وتشمل بالأساس «الجند» و«المال» و«العمارة» و«الرعية».



نجد مختلف هذه العناصر عند ابن رضوان الذي يتحدث في أبواب مستقلة عن «قواعد الأجناد» و«عطاء الجند»، و«بيت المال» و«عمارة الأرض» و«الرفق بالرعية»^(٩٣). كما يخصص أبو حمو صفحات عديدة لمواضيع «حفظ الجيوش» و«أقسام الجند»، و«جمع المال والجيش»، و«حفظ المال» و«أقسام الرعية» و«مجالس المظالم»^(٩٤). ويعالج الطرطوشي مقوم «المال» في أربعة أبواب وموضوع «الجيش» في بابين وموضوع «الرعية» في خمسة أبواب^(٩٥). وفي «البدائع» لابن الأزرق نقرأ صفحات عديدة تخص «إعداد الجند» و«حفظ المال» و«تكثير العمارة» و«سياسة الرعية»^(٩٦). وهذا ما يفعله الماوردي الذي يضمن كتابه «تسهيل النظر» مواضيع تخص تدبير «الجند» وتقدير «الأموال» ومظاهر «العمارة» وسياسة «الرعية»...^(٩٧).

ومن دون استرسال في الاستشهادات، نؤكد استحالة خلو كتاب في السياسة السلطانية من ذكر هذه العناصر الأربعة، أو على الأقل ذكر بعضها والتلميح للبعض الآخر.

يستدعي هذا المحور الثالث الإشارة إلى بعض الملاحظات:

أ - إذا كنا نجد العناصر الأربعة المذكورة (الجيش والمال والرعية والعمارة) حاضرة في الأمثلة التي أدرجناها، فلا يعني ذلك أنها متساوية في درجة اهتمام المؤلف بها. فسلطان تلمسان أبو حمو الزياتي مثلاً يولي أهمية كبرى لموضوع «الجند» الذي يحتل حوالي نصف الكتاب، ويهمل نوعاً ما عنصر «العمارة»^(٩٨). ولا يخص المرادي بفصل مستقل سوى موضوع «الجند»، بينما يدرج باقي العناصر في فقرات متناثرة في كتابه^(٩٩). ويبدو واضحاً تميز كل من الماوردي وابن الأزرق في حديثهما عن «العمارة» تدقيقاً وإسهاباً^(١٠٠). كما يبرز اهتمام الطرطوشي بمفهوم «الرعية»، وما يرتبط به من «عدل» من خلال العديد من الفصول التي خصها له.

ب - يسمح لنا جرد عناصر «مقومات الملك» باستنتاج أولي يكمن في الأهمية المركزية التي يعطى بها موضوع «الجند»، إذ يبقى هو العنصر الأكثر تواتراً. كما أن استقرار هذه العناصر في مجموعها يؤدي بنا إلى القول بوجود تداخلات بينها فـ «الجند» يرتبط مباشرة بـ «المال»، وهذا بـ «العمارة» وهذه بـ «الرعية»^(١٠١).

ج - إن التمييز بين «مقومات الملك» و«أخلاقيات السلطان» هو تمييز إجرائي. ذلك أن الحديث عن «مقومات الملك» هو في الآن نفسه حديث عن «أخلاقيات» الحاكم السلطاني بمفناها العام، فهو المسؤول الأول عن ترتيب جنده والحفاظ على ماله وتسيير رعيته وإقامة عمارته.

٤ - متغيرات

إذا كانت المحاور الثلاثة السابقة: أخلاقيات السلطان والحاشية السلطانية ومقومات الملك، تشكل العناصر الثابتة والقارة، فإن «المتغيرات» هي تلك العناصر العارضة التي لا تحقق النواتر الكافي لاعتبرها «قارة» وبالتالي لازمة في بناء الفكر السياسي السلطاني. وللتدليل عليها، نسوق مثالين؛ يتعلق الأول بإدراج المؤلف «موضوعاً» لا يكاد ينفرد به عن باقي المؤلفين، ويتعلق الثاني بالشكل العام الذي قد يتجه المؤلف في تبويب كتابه ككل.

أ - يكاد ينفرد أبو حمو الزياتي، فيما لو استثنينا كتاب «السياسة في تدبير الرياسة» المنسوب إلى أرسطو، بتخصيصه باباً مستقلاً لموضوع «فراسة الملك» التي يعرفها بأنها «قوة نفسانية ريانية يؤيد الله بها النفوس حتى ينقلب لها المعدم كالحمسوس...»^(١٠٣). ومن جهتهما يخصص كل من ابن رضوان وابن الأزرق «ذكر السجون وأحوالها وتفقد أهلها»^(١٠٤) بحديث مستقل لا نجد له مثيلاً عند باقي الأدباء. كما نجد عند الماوردي حديثاً متميزاً عن مسألة «النقود»^(١٠٥) وضرورة الاهتمام بها، وهو ما لا نجد له مثيلاً عند نظرائه السلطانيين. ومن جهته، يخصص الغزالي في «التبر المسبوك» في نصيحة الملوك، باباً بأكمله لموضوع «النساء»^(١٠٦) وذكر ما فيهن من خير وشر.

ب - يتعلق الشكل الثاني من «المتغيرات» بالبناء العام للكتاب نفسه، إذ يخصص المؤلف السلطاني جزءاً أول لموضوع «السياسات السلطانية» لا يتجاوز فيه المحاور الثلاثة المذكورة، ليتحول في الجزء الثاني إلى مؤرخ أو بالأحرى إخباري لحوادث ووقائع يعتقد المؤلف أنها تجيب عما سطره من قواعد في الجزء الأول. ومثاله ابن طباطبا الذي يتحدث في القسم الأول عن «الأمور السلطانية والسياسات الملوكية» بينما يخصص القسم الثاني لـ «الكلام عن دولة دولة» بدءاً من «دولة الخلفاء الراشدين» وانتهاء بدخلاء المستعصم بالله، ونظيره القلمي الذي يخص



القسم الأول بقضاياهم «سياسة السلطان»، ليتحول في القسم الثاني إلى الحديث عن «مناقب الخلفاء والوزراء...» بدءاً من معاوية بن أبي سفيان إلى خلافة المتوكل.

وفي السياق نفسه يمكن ذكر ابن أبي الربيع الذي يختتم كتابه «سلوك الملك» بفصل حول السياسات السلطانية^(١٠٦)، بينما يخصص الفصول الثلاثة الأولى لمواضيع هي أقرب إلى فلسفة الأخلاق (حيث الأثر اليوناني يبدو واضحاً)^(١٠٧)، منها إلى المواضيع التقليدية للكتابة السلطانية. بل يمكننا أيضاً الإشارة إلى ابن الأثير الذي ضم إلى نصوصه السلطانية، عشرات النصوص المستخرجة من «مقدمة» ابن خلدون.

ومهما يكن من شأن هذه «التغيرات»، سواء انفرد المؤلف السلطاني بإدراج موضوع ما دون غيره، وسواء أضاف إلى كتابه قسماً تاريخياً - إخبارياً، فلسفياً - أخلاقياً أو قسماً فقهاً - شرعياً... إلخ، فإن «النص السياسي السلطاني» لا تتغير عناصره، بل يمكن بكل بساطة الاستغناء عن هذه «الزوائد» ليبقى النص السياسي السلطاني كما هو، شكلاً ومضموناً.

ومع ذلك، تجب الإشارة هنا إلى أن الأقسام أو المحاور المذكورة، ليست بالضرورة، موزعة بالتساوي بين مختلف «الفهارس السلطانية». فقد نجد من بينها من يركز على «أخلاقيات» السلطان، ويوجز في ذكر «الحاشية السلطانية»، أو من يتوسع في ذكر «مقومات الملك»، ويوجز في ذكر «الأخلاقيات»، كما قد نجد من بين المؤلفين من يكفي بذكر محور واحد دون غيره، بل إن التفاوت، قد يكون حاصلاً بالنسبة إلى المحور الواحد، وهذه كلها أمور لا تمس في شيء «الفهرسة النموذجية» المقترحة التي هي، أولاً وقبل كل شيء إعادة بناء لفهارس السلطانية في تمددها، وليس انطلاقاً من فهرس واحد بعينه.

وأخيراً قد يعترض معترض ويتماعل: بماذا تضيفنا هذه المحاولة المورفولوجية «الشكلية» التي لا تنفذ إلى أعماق ومضامين الفكر السياسي السلطاني؟

لا ندعي جواباً عن سؤال «منهجي» صنيق، ولكن يمكن القول أن أولى مميزات هذه المحاولة، التي اعتمدت المناظرة بين نصوص متعددة، هي إدخال نوع من التنظيم على مكونات هذا الفكر، وتبيان بعض أوجه وحدته «النوعية»



من دون نفي اختلافاته «الكمية». وميزتها الثانية أنها سمحت لنا بتجاوز سطح النص، والتفاد إليه عبر مظاهره المتعددة التي يتجلى من خلالها، مبرزة لنا، هكذا، أن دراسة «الشكل» هي بمعنى من المعاني دراسة لـ «مضامينه» فاستقصاء «العناوين» أبان لنا وحدة «المدلول» وإن تعددت «الدوال»، واستقراء «المقدمات» أتاح لنا إدراك نوع التصور السياسي الذي يحكم النصوص، ونوعية العلاقة التي تجمع بين الكاتب والقارئ - «السلطان» كما أن جرد «فهارس» سلطانية متعددة سمح لنا بوضع اليد على القضايا الكبرى التي تشغل بال الكاتب مقدمة لنا صورة عامة عن مكونات الثقافة السياسية السلطانية.

ومهما يكن، فيكفينا اعتبار هذه المحاولة بمنزلة مقدمة عامة لدراسة النصوص السلطانية هي مستوياتها «الأدبية» والبنوية، وهي كلها مستويات نسمح لنا بالنظر إلى الأدب السلطاني باعتباره «نوعاً» من أنواع التأليف العربي الإسلامي حيث يذوب «المؤلف» ليصبح مجرد صوت ينطق بالثقافة السلطانية.



«أدبية» النص السلطاني

يبدو النص السياسي السلطاني مسترسلاً ومتنوعاً، يتخلله شيء من الدعائي يسمح له بالانتقال بين مجالات معرفية متباينة، مما يجعله مثقلاً إلى حد كبير بالعديد من الاستشهادات المختلفة، من واقعة تاريخية إلى حكمة أخلاقية، ومن آية قرآنية إلى قولة فلسفية، ومن حديث نبوي إلى مستملحة مروية^(١). وقد يتدخل المؤلف من حين لآخر بنصيحة تقريرية أو تلميح خفيف بضرورة الاقتداء وأخذ العبرة، كما قد يصمت مكثفياً بما بسطه أو بالأحرى ما نقله من أقوال...

لا شيء في النص السلطاني يلزم مبدئياً ترتيباً معيناً لفقراته، إذ يمكنك قراءته من منتصفه إلى آخره لتختتم ببدايته، أو تقرأ بأي ترتيب تريد دون أن يحدث ذلك خلافاً لما في المدلول العام للنص. وأكثر من ذلك، أو نتيجة لذلك، لا شيء يلزم بوضع نقطة نهاية للنص السلطاني؛ وقد يصعب عليك أن تتبأ بنهايته أو قرب انتهائه، إذ هو نص

«إن النص السلطاني نفسه يصبح أحياناً مجرد «حكاية» شخوصها حيوانات، أو أنه ينشطر إلى «حكايات» تتناسل باستمرار وتكاد لا تنتهي»
المؤلف

مفتوح إلى ما لانهاية، وقد لا يكتمل أبدا، لاحتماله الدائم لإضافة من هنا أو هناك، ولولا أن المؤلف يجد نفسه مضطرا لإكمال النص لما اكتمل أبدا.

ليس هنا مجال الجواب عن الأسباب التي تجعل من هذا النص «فوضويا» إلى هذا الحد عند كتابته، ويحتمل الفوضى عند قراءته، ولا عن الأسباب التي تجعل منه نصا «مفتوحا» على الدوام، قابلا لإضافات لا تنتهي. ولكن، لنقل بشكل عام أن «طبيعة» الكتابة السياسية السلطانية ومحدداتها هي وراء «فوضى» النص الظاهرية وانفتاحه اللانهائي...^(٢).

وللاقترب من «طبيعة» هذا النص، وفهم «فوضاه» الظاهرية، و«انفتاحه» اللانهائي، نقترح في هذا الفصل الحديث عن «أدبية النص السلطاني» كأحد المستويات المحيطة، التي تسمح لنا باختراق عناصره وإعادة «ترتيبه».

ليس الحديث عن مستوى «أدبي» في الكتابة السياسية السلطانية أمرا تعسفيا، عكس ذلك تماما، يخترق هذا المستوى النصوص السلطانية من بدايتها إلى نهايتها، ولا مناص من طرحه في تحليلها وتحديد طبيعتها، وثو حصرنا أنفسنا الآن في مستوى الحضور اللفظي لكلمة «أدب» في هذه الكتابات، لكفانا أن نذكر أولا بالتسمية أو التسميات التي تشملها جميعا مثل «الآداب السلطانية» أو «آداب الملوك»، وبعبارة «المؤرخ - الأديب» التي يستعملها عبد الله العروي لثمة مؤلفيها^(٣)، وأيضا بمنطوق العديد من عناوين هذه الكتابات حيث ترد كلمة أدب وآداب؛ مثل «أدب الإمارة» و«عين الأدب» و«أدب الوزارة»^(٤).

وإضافة إلى حضور اللفظ، يتضح الطابع الأدبي للنص في «تقديم» المؤلفين أنفسهم لكتابتهم، إذ يقررون أنهم إضافة إلى ما يتوقعون إليه من استفادة السلاطين من نصائحهم، خلفوا آراءهم وتصوراتهم بكل ما لذ وطاب من الحكم والأمثال والأقوال والحكايات، وألبسوا لغتهم حلة فنية متنوعة الأشكال حتى لا يمل القارئ - السلطان من تصفح الكتاب مع احتمال إعادة قراءته لما فيه من «متعة وانتفاع» كما يقول ابن رضوان^(٥)، وأيضا حتى تسهل قراءته بل وحفظه من غير استئصال كما يقول المرادي^(٦)، وفي بحثه عن «تنويع» نصه، يصبح المؤلف كما وصفه المبشر بن هاتك نفسه «كالتحلة التي تتناول من كل زهرة أطيبها وتترك أخبثها»^(٧).

على أن ما يجب الانتباه إليه هو مدلول كلمة «أدب» و«آداب» المستعملة هنا. إذ من الواضح أن الأمر لا يتعلق بالمفهوم الحديث المتداول لكلمة «أدب» «littérature»، ولكن بالتصور القديم الذي كان يعني، خاصة منذ بداية حركات التأليف في القرنين الثاني والثالث الهجريين، ما نعبه اليوم بكلمة «ثقافة» culture أي سعة الاطلاع بمختلف ميادين المعرفة بتنوع مجالاتها، علما أن مجال المعارف «الأدبية» هذا كان يستعمل أيضا في مقابل مجال آخر هو «العلم» أو «العلوم» بمعناها الديني من فقه وتفسير وحديث... إلخ^(٨).

انطلاقا من هذا المفهوم الواسع للكلمة، يلاحظ أن المستوى الأدبي، وإن كان ميزة عامة لكل المؤلفات السلطانية، لا يتخذ المنحى نفسه ولا الشكل، بل ينسج أو يضيق، ويغلب عليه هذا المنحى أو ذاك حسب ثقافة الكاتب وما يميل إليه، كما أنه قد يؤثر في البناء العام للكتاب ويسمه بميزة خاصة.

يتميز هذا المستوى إذن بشدة تنوعه، ويتماوج في الاختلاف بين مؤلف سلطاني ذي ثقافة فقهية واسعة كالماوردي والطرطوشي وابن رضوان، وآخر ذي اطلاع فلسفي واسع كإبن أبي الربيع والمبشر بن فتيك، أو ذي مهول نحو التاريخ كأبي القاسم الزباني وابن طباطبا أو أنه قد لا يكون على سعة اطلاع، فتأتي كتابته فقيرة أدبيا...

غير أن هذه الاختلافات في التكوين الثقافي للمؤلفين أو هي ميولاتهم، لا تؤثر في حقيقة الأمر في ماهية النص السلطاني، إذ نلاحظ أنهم جميعا يذوبون «معارفهم» في التاريخ أو الفقه أو الأخلاق لخدمة «النص السلطاني». ومهما كانت طبيعة «المجال المعرفي» الذي ينهل منه المؤلف السلطاني، فإن مصيره يكون «الانحلال» داخل «أدبية» النص السلطاني. وهذا التدويب لـ«مختلف» «الترجمات» التي يستند عليها الأديب السلطاني، إنما يتوصل إليه باستعماله لـ«تقنية» في الكتابة تتماهى والمثل الأدبي في بنياتها الاستشهادية citation وأدواتها الأدبية. بل إن النص السلطاني نفسه يصبح أحيانا مجرد «حكاية» شخوصها حيوانات، أو أنه يتشظى إلى «حكايات» تتعامل باستمرار وتكاد لا تنتهي. وكل هذه العناصر تدفع دفعا إلى التساؤل من كيفية التعامل مع نص سلطاني تتقاطع فيه الكتابة الأدبية مع التعبير السياسي وجدوى «التحقق» من مرويياته وهذا ما سنحاول إبرازه في هذا الفصل.



أولاً: انحلال «المرجعيات» في «أدبية» النص

يتمازج في النص السلطاني التعبير السياسي والكتابة الأدبية التي تنهل من مختلف المجالات المعرفية (تاريخ، أخلاقيات، فقهيات...) غير أن مختلف هذه المجالات تقفل إلى مجرد «أدوات» في خزمة ما يسمى إليه النص السلطاني، فاقدة بذلك خصوصيتها «الأصلية»، وبعبارة أخرى، يمكن القول إن لجوء المفكر السلطاني إلى المادة التاريخية، والتقاطعه منها ما يخدم به قصده «الأدبي» لا يجعل منه «مؤرخاً». كما أن اعتماده على مجالات أخرى تهم «الأخلاقيات» و«الفقهيات»، وحتى «طبائع العمران» لا تجعل منه «فيلسوف أخلاق»، ولا صاحب «سياسة شرعية» أو «عالم عمران». بل يمكن القول إن ما يجعل من النص نصاً أدبياً سلطانياً^(٩)، هو بالضبط تحليقه فوق مختلف هذه المعارف دون أن ينتمي حقيقة لأي واحدة منها.

١. للتاريخيات

ما علاقة الآداب السلطانية بمجال «التاريخ»، وما معنى القول بانحلاله في «أدبية» النص السلطاني؟

لسنا مؤهلين للحديث عن مفهوم «التاريخ» عامة ولا عن موقع التصور السلطاني للتاريخ من مختلف التصورات التي عرفها الفكر العربي الإسلامي^(١٠). ولكن الأكيد أن التاريخ كسجل لما مضى من أحداث ووقائع، حاضر بشكل كبير في الكتابة السلطانية. والأدباء السلطانيون، أنفسهم، يؤكدون في «مقدمات» تأليفهم على أهمية التاريخ، كخزان لتجارب الأمم، وحكم الأولين، وسياسات الدول وهو مناسبة للاعتبار، إذ إن دروس الماضي تفيد في امتحانات الحاضر، فتمتلي مؤلفاتهم هكذا، بتنوع هائل من سير الملوك، وحكم القديماء، ووقائع حروب... ولا نبالغ إن قلنا إن «التاريخ» هو بامتياز المادة التي يتشكل منها الفكر السلطاني. بل وقد يحدث أن يخصص المؤلف السلطاني جزءاً من كتابه «للتاريخ» مثل ابن طباطبا الذي تحدث في فصل خاص (شمل أكثر من ثلثي الكتاب) على كل «دولة دولة من مشاهير الدول...»^(١١) أو القلمي الذي خص القسم الثاني من تأليفه لسرد «حكايات عن الخلفاء والوزراء والعمال والأمراء» بدءاً من «خلافة معاوية» وانتهاء «بالدولة العلوية بطبرستان»^(١٢)، أو ابن الصيرفي الذي خص مرتبة «الوزارة» بالتاريخ لمن تولاها^(١٣).



وسواء ليس المؤلف السلطاني جبة «المؤرخ» أو «الأخباري» أو أنه وهذا هو الغالب، يعود إلى معين «التاريخ» حسب ما يدرجه من مواضع - عناوين الفصول؛ فإن مفهومه للتاريخ يتمثل أساساً في كونه «روايات للاعتبار» و«الاعتبار لا يدخل في هذه الكتابات السياسية من باب اللفظ فحسب، بل له معنى محدد هو الاقتداء، فالاعتبار بالعمل الحكيم أو بالقول السديد ينجي المعتبر من مغبات الدنيا بصورة عملية وفعالة، ففي عالم السياسة التقني، على السائس وصاحب الوقت اكتساب تقنية عملية، واكتساب التقنية، إنما يكون باكتساب ملكة، ولا ملكة دون إعادة ومحاكاة لنموذج قائم»^(١٤). وسواء صاغ المؤلف أحكامه «السياسية» اعتماداً على عبر الماضي أو طرح بدءاً «الحدث التاريخي» ليستخلص منه العبرة السياسية، فإنه، «في الحالتين معا يظل الهاجس البيدافوجي السياسي واضحاً إلى حد أنه يحق لنا أن نتردد في تصنيف هذا النوع من المؤلفين ضمن خانة المؤرخين بقدر ما هم منظرون للسياسات السلطانية»^(١٥).

هناك عبارات يستعملها كل من عبد الله العروي وعزيز العظمة لنتتقن تعامل هؤلاء المؤلفين مع «المراجع التاريخي» مثل «التوظيف» و«الاستفادة» و«الاستغلال» و«التداعي»، وهي كلها عبارات تبطن ما نريد تبيينه، أي انحلال التاريخ في أدبية النص السلطاني.

فمن بين «التاريخيات» التي عرفها الفكر العربي الإسلامي، يشير عبد الله العروي إلى «نوع أدبي تمثله أعمال ابن قتيبة والدينوري ووظيفه القصص والادباء وكتاب الدواوين لأغراضهم...» ويرى «أن معظم المؤلفات التي تسمى عادة مراجع تاريخية هي في الواقع أدبية (...) تتضمن أيام العرب وأخبار اليمن وملاحم الفرس وأمائل بلاد الرافدين، وهي مادة يستغلها القصص والوفاة، وتتضمن من جهة ثانية تجارب الأمم التي تعنى بالأساس سياسة الروم والتي تقيد بخاصة كتاب الدواوين»^(١٦).

لا يتقيد الأديب السلطاني في سرده لأحداث التاريخ بما يسمى «قواعد الإسناد»^(١٧)، ويكتفي بعبارات مثل: روي، وقيل ويحكى... الخ، فهو يثبت «المتن»، ويضرب الصفح عن «السند» إذ إن ما يهمه بالأساس هو القول وليس القائل، وحتى إن حدث، ولجأ إلى «سلسلة الإسناد»، فإن الأمر يكون «شكلياً ولفظياً» بل إن الإفراط في استخدام «قواعد الإسناد» في غير محلها المعهود، وتعميمها

«أصبح مدعاة للمخزية»^(١٨). ولعل أهم مثال عن هذا التقيد الشكلي الذي لا معنى له في صياغة نص «سلطاني» نجد عند «الحميدي» الذي يفتح كتابه بسلسلة من الرواة «المسلمين» ليخبرنا في نهاية المطاف بما وقع للإسكندر ذي القرنين^(١٩) وعند ابن الجوزي الذي ملأ صفحات كتابه «الجليس الصالح» والأنيس الناصح، بـ «عنعنات» لا مبرر لها^(٢٠).

وكما تقدم «قواعد الإسناد» كل دلالة هي الكتابة السلطانية، تقدم «كرونولوجيا» الأحداث المروية كل اتساق تاريخي أو تسلسل منطقي في «كل حدث يدخل ضمن إطار مراكمة هذه الأحداث، حدث فرد، لا علاقة له بما جاء قبله إلا القداعي في إطار ما هو حكيم أو ما هو مأثور أو ما هو جائز حسب نمط هذه الأدبيات في تويب مسائلها»^(٢١).

عندما يعقد الأديب السلطاني مثلاً فصلاً خاصاً يتحدث فيه عن «أسباب انهيار الملك»، فإنه يلجأ لكل صفة التاريخية، الإسلامية وغير الإسلامية، بحثاً عن وقائع - عبر ينتقيها من هنا وهناك، من دون أن يلزم نفسه بترتيب ما، ومسويها هكذا بين حدث انهيار «إمبراطورية» واندحار «قبيلة». وبهذا المعنى، يذوب تماماً المستوى التاريخي في «أدبية النص» ليصبح عنصراً يكتمل به النص، ويخدم به أغراضه.

٢. الأخلاقيات

يبدو واضحاً من استقراء أي نص سياسي سلطاني، أن موضوع «الأخلاق» حاضر بقوة. فالأدب السلطاني هو أولاً من حيث مادته يتمثل في مجموعة من الصفات الخلقية والقواعد السلوكية يجب السير على منوالها لبلوغ «السعادة» السياسية (وربما الأخروية)، وهو ثانياً من حيث بناؤه نفسه، يقوم على مبدأ «النصيحة»، ويفترض وجود «مثال» ينبغي الاحتذاء به.

ليس أمراً جديداً، ولا هو ما يهمنا في هذه النقطة، تأكيد العلاقة القوية التي كانت تشد السياسة للأخلاق في الفكر العربي - الإسلامي، وهي علاقة طبعت الفكر الميماسي الوسيط، عامة، والفكر السياسي السابق له. ولكن ما يهمنا هو تعيين مكان «الأخلاقيات» في الفكر السلطاني، وإبراز كيفية استعمالها بل، تذويبها من طرف الأديب السلطاني، لتصبح أداة من أدوات تأليث النص السلطاني.

يمكن أن نميز في حضور «الأخلاقيات» داخل الفكر السلطاني بين ثلاث درجات، فقد يخصص المؤلف، وهذه حالة نادرة، فصولاً عدة تكاد تغطي مجمل الكتاب لموضوع الأخلاقيات، يتحدث فيها بتفصيل عن الأخلاق في أصولها وفروعها ولواحقها... إلخ، ومثاله ابن أبي الربيع، والعامري^(٢٣)، وقد يعمد المؤلف إلى تخصيص الموضوع بقسم من الكتاب، يتحدث فيه بتدقيق عن «الصفات الخلقية» مثل الماوردي، أو بنوع من التداعي الممل كما يفعل أغلب الأدباء السلطانيين^(٢٤). وأخيراً قد يبعثر الأديب السلطاني حديثه عن «الأخلاقيات» في فقرات كتابه وهذه هي السمة الغالبة.

في مختلف هذه الحالات، ومهما كان النبع الذي ترتد إليه هذه «الترسنة» الأخلاقية، إسلامياً أو يونانياً أو فارسياً، فإن الأديب السلطاني يستعملها كأداة شارحة لما يراه سلوكاً ناجحاً، فاصلاً إياها عن نفعها الأصلي، ومزوداً لها في مختلف استشهاداته حتى لا تكاد تجد فارقاً يحد بينها وبين غيرها من المرجعيات. وللتدليل على ذلك نسوق بعض الأمثلة الموجزة:

● يلاحظ محقق كتاب «سلوك المالك» في تدبير المالك، أن «الفكر اليوناني واضح في ثنايا الكتاب»، وأن من بين المصادر التي يعتمد عليها ابن أبي الربيع «كلام الحكماء المتقدمين والعلماء المتأخرين»، وهو «يقصد بالحكماء فلاسفة اليونان...»، ثم يضيف «أن الصفات التي اشترطها ابن أبي الربيع للرئيس لا تختلف في عددها ولا في محتواها عن الصفات التي أوجب توافرها أفلاطون في جمهوريته للحاكم الفيلسوف...»^(٢٥). وحتى لو سلمنا جدلاً بأن ابن أبي الربيع اعتمد على أفلاطون «الصحيح» وليس أفلاطون «المنحول»، فإن ما أدرجه من «صفات خلقية» يجب توافرها في الحاكم نجدها بالكامل، أو بشيء من التحوير منصوباً عليها في مجمل الأدبيات السلطانية، وغالباً دونما إسناد مما يؤكد شيوعها في الثقافة السياسية السلطانية، وانحلال عناصرها في «أدبية» النص السلطاني دونما اهتمام بـ «أصلها»، أو تخوف من «تعارض» محتمل مع القيم الإسلامية^(٢٦).

● ومن جهة أخرى، يستهطن كل المفكرين السلطانيين في عرضهم لأخلاقيات السلطان مبدأ «الوسطية» مستلهمين فكرة «الحد الوسط» اليونانية الأصل التي رأى فيها أفلاطون تحقيقاً «للعادلة» واعتبرها أرسطو «فضيلة» يحد طرفيها رذيلتان محتملتان. على أن استعمال هذا «المبدأ»



الوسطى المتواتر، يتجاوز في بعض الأحيان الحدود المرسومة له كما لاحظت ذلك وداد القاضي بالنسبة إلى كتاب «واسطة السلوك» لأبي حمو الذي يحاول من دون مبرر إخضاع كل الصفات الخليفة لهذا المبدأ^(٢٦). وكما لاحظ أيضا رضوان السيد بصدد الماوردي في «تسهيل النظر» حيث تحولت الأخلاق هذه إلى مجرد «عمليات حسابية أو رياضية ذهنية هندسية»^(٢٧).

إن تدوير «الأخلاقيات» داخل النص السلطاني يتجاوز بكثير الملاحظتين السابقتين ليشمل كل «مأثور أخلاقي» مهما كان مصدره أو المجال الحضاري الذي أنبثق منه^(٢٨). ذلك أن الأديب السلطاني يسوي في حقيقة الأمر بين شجاعة أو سخاء «أعرابي» أو «خليفة» مسلم وشجاعة أو سخاء «ملك فارسي» أو «شيخ هندي» من دون أن يكثر كثيرا بتفاصيل التاريخ.

وإذا كان د. محمد عابد الجابري قد ميز في بحثه حول «العقل الأخلاقي العربي» بين «نظم القيم» المتمثلة في «الموروث الفارسي» و«الموروث اليوناني» و«الموروث العربي» و«الموروث الإسلامي»^(٢٩)، فإن التساؤل يظل قائما عن السبب أو الأسباب التي جعلت هذه «النظم الأخلاقية» على اختلاف أشكالها ومصادرها في منأى عن خلق تصورات سياسية مغايرة من شأنها أن تزعزع بناء النص السياسي السلطاني. فهذا ابن الحداد يعتمد في تصوراته على أخلاق «المروءة العربية»، وهذا ابن أبي الربيع يعتمد على «الموروث اليوناني»، وهذا المقفع، وحتى الماوردي، يركزان في تصوراتهما على «الموروث الفارسي»، وهذا أبو بكر الطرطوشي ينطلق من «مكارم الأخلاق» الإسلامية... كل هؤلاء المؤلفين، مهما اختلف التبع الأخلاقي الذي ينهلون منه يتوحدون في فكرهم السياسي، ولا شيء يدل في كتاباتهم على أي اختلاف نوعي من شأنه تفسير سلسلة الفكر السياسي السلطاني. وبعبارة أخرى لم يحدث «نظام القيم» الذي يعتمد هذا المؤلف السلطاني أو ذاك أي تأثير على فكره السياسي، مما يدل على تمايز هذه النظم على اختلافها، وتساكها داخل النصوص السلطانية.

٣. الشرحيات

يشير بعض الباحثين إلى «أن الأدب السلطاني التي تمثل جزءا كبيرا من التأليف العربي الإسلامي منذ أواسط القرن الهجري الثالث تختلف، في محتواها وأهدافها، تمام الاختلاف عن النوع الذي يعالج موضوع السياسة



الشرعية»^(٣٠). ويقدم باحث آخر مجمل الإنتاج الفكري السياسي للماوردي ويلاحظ تميز كتبه السياسية عن كتاب «الأحكام السلطانية» إذ «يتوارى البعد القانوني أو التشريعي إلى حد ما ليفسح المجال للنزعة أخلاقية تؤكد على الدين في المبدأ لكنها تسترشد بالواقع وظروف العصر بالدرجة الأولى.. ويكاد الطابع الفقهي يغتفي فيها تماماً»^(٣١). ومع ذلك فإن كلمات «الشرع» و«الشريعة»، و«الأمر الديني» عموماً تظل حاضرة في أغلب النصوص السلطانية. بل يحدث أحياناً أن يتناول الأدب السلطاني، وهو فقه في الغالب الأعم، على موضوعات «السياسات الشرعية» ويفصل في جزئياتها، وينصب نفسه مداقماً عنها^(٣٢).

ما يمكن ملاحظته عن علاقة الآداب السلطانية بـ «الشرعيات» لا يفرق عما لاحظناه عن علاقتها بـ «التاريخيات» و«الأخلاقيات»، ذلك أنه يعمل هنا مرة أخرى على إدخالها ضمن شبكة من التصورات تفقدها «خصوصيتها» وتذيبها في «النص»، تماماً كما أذابها الواقع السلطاني نفسه، لتصبح أدوات إلى جانب أخرى، تخدم «النص السلطاني» كما خدمت وتخدم «السلطان» نفسه. ومن أجل تبيان بعض أوجه هذا التذويب نسوق بعض الأمثلة الموجزة :

● يتعلق المثال الأول بمدلول كلمة «الشرع» و«الشريعة» التي تتخذ معنى واسماً جداً في سياق النص، يتجاوز المعنى «التقني» للكلمة ليشمل كل ما هو «حسن» و«مفيد» سواء للسلطان أو لرعيته^(٣٣). فتتطابق هكذا في ذهن الأدب السلطاني «الضرورات الشرعية» و«الأمور الوجودية» على حد عبارات ابن خلدون، ويصبح «الشرع» نفسه مجرد قانون إلى جانب قوانين وأعراف أخرى تنظم بها شؤون الدولة السلطانية^(٣٤).

● يتعلق المثال الثاني ببنية «الاستشهاد» citation في النص السلطاني، فإذا كان منظرو السياسة الشرعية يحصرون استشاداتهم في الدائرة «الإسلامية» بعيداً من الآية القرآنية والحديث النبوي إلى ما أجمع عليه الفقهاء... فضلاً عن احترامهم الشديد للتسلسل «القيمي» لهذه الحجج المعرفية، فإن الأدباء السلطانيين يلجأون بدورهم لهذه الاستشهادات طارحينها جنباً إلى جنب، حسب الموضوع، مع قولة فارسية مأثورة أو حكمة يونانية هينستية من دون أدنى تفاضل مرجعي، مسمون هكذا بين ما قال الله أو الرسول وما نطق به حكيم يوناني أو ملك فارسي، والأمثلة أكثر من أن تحصى^(٣٥).



● غالباً ما تتعل «السياسة الشرعية» إلى موضوعين رئيسيين، يتعلق الأول بـ «الولايات والأموال»، بما يشمل من إمامة ووزارة وقضاء وإمارة الحرب وغيرها. ويتعلق الثاني بـ «الحدود والحقوق» بما يشمل من جزاءات وعقوبات تنظم مختلف أوجه حياة المسلم... نلاحظ أن الأديب السلطاني يتحدث بدوره عن المجالات نفسها، ولكن بطريقته الخاصة. فهو يعمل على تقنين «الشروط الشرعية» لولاية ما داخل سبل من الصفات الخلقية تحدد مسلكيات «الاختيار السلطاني» لن يتولى هذه الوظيفة أو تلك^(٣٦). كما أنه يتعاشى الخوض في جزئيات «الحدود والحقوق» التي لا تقيد نصه. فبدلاً من أن يفصل مثلاً، كما يفعل ابن قيمية وغيره من أصحاب السياسة الشرعية، في ذكر «المعاصي» التي ليس فيها حد مقدر، يشير إلى «وظيفة صاحب الشرطة» التي تتولى معاقبة مرتكبيها لما توجبه المصلحة العامة...^(٣٧)، عن تجنبه في الغالب الأعم ذكر الخلافات الفقهية في هذا الموضوع أو ذاك أو التموقع هنا وهناك^(٣٨).

٤. علم العمران: حالة خاصة

تستدعي العلاقة بين «عمران» ابن خلدون والأدب السلطاني الكثير من الأسئلة^(٣٩). فابن خلدون يوضح بصريح العبارة أن علمه الجديد يقوم على النقيض من التصورات السياسية السلطانية، ويبين ذلك بشكل يطلن نوعاً من استحالة التوفيق أو الجمع بين التصورين؛ بين «طبيعة» العمران الحتمية وإرادة السلطان المحدودة.

ومع ذلك، هناك من المفكرين السلطانيين اللاحقين، وخاصة ابن الأزرق، من حاول استلها «المقدمة» وتطعيم نصوصه بالعديد من فقراتها. فهل يتعلق الأمر فعلاً بـ «مرجعية» جديدة قد تسهم في خلق تصور جديد، أم أنه لا يعدو أن يكون، على غرار المرجعيات السابقة، تنظيماً لنصوص «المقدمة» داخل الفكر السلطاني؟

يكمن الجواب في قراءة «بدائع السلك في طبائع الملك» التي توضح أن ابن الأزرق لم يفعل أكثر من «تشثيت» طبائع العمران داخل كتابه الضخم. ويبدو أن ما سهل عملية «التشثيت» أو التذويب هو بالأساس «تشابه» مواضيع «المقدمة» مع مثيلتها السلطانية. إذ يكفي أن يختار ابن الأزرق عنواناً ما لأحد



فصوله، وليكن «عدل» السلطان أو انهيار «الملك» ليلتقط ما قالت وأعادته قوله الآداب السلطانية، مضيافا إليها ما سطره ابن خلدون في «مقدمته» في الموضوع نفسه ومن دون أدنى تدخل أو «تكليف». وبهذا الشكل تحول المنهج الخلدوني نفسه كما لاحظ ذلك المروني من «تقصي النواميس والقواعد المتواترة» إلى مجرد أدبيات تروى كما تروى غيرها «ليجسد على الشكل الذي تركه عليه مؤلفه»^(٤٠). وهي نفسها ملاحظة عابد الجابري الذي يرى أن «علم العمران» جسد عند الحدود التي رسمها ابن خلدون وأن كل الذين قرأوا «المقدمة» وأهمهم ابن الأزرق «قد قرأوها بفكر ما قبل ابن خلدون، أي من منظور يمزج السياسة بالأخلاق وتقرير الواقع بالوعظ والإرشاد»^(٤١).

التاريخ والأخلاق والشرع والعمران، مجالات معرفية مختلفة تفقد شيئا من خصوصيتها في الكتابة السلطانية التي تحولها إلى مجرد «أدوات» تكامل بينها لتأثير النص السلطاني بل وتأسيسه بالطريقة التي يتصوره بها المؤلف. وإذا كان الهدف من هذا المبحث هو تبيان أحد المستويات الأدبية للكتابة السلطانية المتمثلة في استكمال المؤلف لـ «مرجعيات» متنوعة، وتطويرها لمسايرة ما يسمى إليه، فإن ما سهل مثل هذه العملية هو الطريقة أو الآلية التي يستخدمها في كتابته، وهذا ما نحاول الإشارة إليه في المبحث الموالي.

ثانيا: سارج الكلمات^(٤٢)

يتضح الطابع «الأدبي» للكتابة السلطانية في «التقنية» التي يستخدمها المؤلف في صياغة نصوصه. وتتجلى هذه التقنية بالأساس في طبيعة «البنية الاستشهادية» structure de citation التي تحكم النص، سواء كانت «نقلا حرفيا» عن نص سابق، أو «تسجيلا» لرواية شفوية أو «محاكاة» Pastiche لنص آخر، أو «تلخيصا» لما سبق قوله أو إعمالا لما يسمى بالنص Textualité، وسواء عرف المؤلف بمرجعه معتمدا على «سند» أو لم يفضل ذلك مكثفيا بإيراد استشهاداته أو أنه، لا هذا ولا ذلك «يسرق» نصوص الآخرين، ويدرجها لحسابه وكأنها أصلا ملكه.

ومن أجل ملامسة بعض عناصر هذه «السرقة» الموصوفة أو المبهمة، نشير في نقطة أولى إلى «تكرار اللاحق لما قاله السابق» هذا التكرار الذي يجعل من الأديب السلطاني «ناسخا» Copiste أكثر منه «مؤلفا» Auteur. ونخصص النقطة الثانية لألية «النص» التي تكاد تغطي مجمل نصوصه.



١- نسخ لا تكليف

حينما يأمر ملك أو سلطان ما أديبه بتأليف كتاب في السياسة، أو يبادر هذا الأديب من تلقاء نفسه بالكتابة، يبدأ - أول ما يبدأ - بفعل «القراءة»، وهذا أمر يقربه هو نفسه في مقدمة تأليفه، فيعود إلى أمهات الكتب على اختلاف أنواعها. وقد يجد «خزانة» السلطان تحت تصرفه خصيصاً لهذا الغرض... ويبدو أن إفراطه في «القراءة»، وتنقله من كتاب لآخر بحثاً عما يقتنيه وينتقيه جعل منه في النهاية «ناسخاً» أكثر منه «مؤلفاً».

هكذا، يحدد الأديب السلطاني لكل فصل أو قسم أو باب عنواناً ما، ويبدأ في عرض ترسانته «الاستشهادية» من حادث تاريخي، إلى عظة خلقية، ومن نص ديني إلى قولة حكيم. وبين كل استشهاد واستشهاد يوجد استشهاد آخر في سلسلة لا متناهية، لا وجهة لها غير إثبات صحة الفكرة «أو» النصيحة، موضوع حديث المؤلف، ولا يجمع بين أجزائها غير «عنوان» عام يضعه المؤلف بدءاً. هكذا، تبدو مجمل هذه الاستشهادات، رغم تباين مجالاتها المعرفية كفاصل يمكن لأي منها أن يتوب عن الآخر، أن يتقدمه أو يعقبه، إذ لا تفاضل بينها. والنتيجة أنه مهما حاول المؤلف إكمال حلقات هذه السلسلة الاستشهادية وفضل النص، فإنها تظل في حقيقتها مفتوحة لعناصر استشهادات جديدة، إذ هناك دائماً «حادث تاريخي» أو «قولة حكيم» يمكن إضافتها لما سطره حول «العدل» أو «الوزير» أو «الحرب».

والأمثلة في هذا المجال أكثر من أن تحصى، لذا نكتفي ببعضها: يؤكد الفقيه ابن رضوان «فضل العدل» على الحكام يستشهد، أو بالأحرى يستمع من دون أن ينس بكلمة ما قاله: «ابن سلام، والزابور، ورسول الله، والطرطوشي، وأرسطو طاليس، وحكام الفرس، وأردشير، وأحد الأعراب، والعلماء، وسليمان بن داود، وحكام العرب والعجم، والشعراء، وقيل (من دون سند) ...»^(١٧). وواضح من خلال سياق النص أن ما يهم ابن رضوان هو «المقول» وليس «القائل»، فكل القائمين يتشابهون أمام تأكيدهم للفكرة نفسها التي أثبتتها المؤلف في صلب «عنوان» الفصل المدرج فيه كل هذه الاستشهادات وهي تبين «فضل العدل» على الحكام.

وإذا كان من المقبول أن يضع المؤلف لعناوين فصوله وأبوابه موضوعاً من مواضيع السياسة السلطانية (العدل، الحاشية السلطانية، المال، الجند...) ثم يعرض استشاداته التي تصب في الموضوع الذي اختاره، فإن ابن هذيل،



وطيلة القسم الأول من كتابه (٨٠ صفحة)، يصل بالطابع «الأدبي» الملازم للنص السلطاني إلى مداه بل إلى حد العبث، فيتشبه بـ «الشكل» ولو على حساب المضمون حين يقول في تقديمه للقسم الأول: «ويرتبط الكلام في هذا القسم في عشرين فصلا من المقال، عشرة راجعة إلى بعض حروف المعاني المصدرة بها الآداب والأمثال، وعشرة من الأعداد التي تقوم للمستشهد بها مقام الاحتمال». وهذه «الحروف» هي: «إن - إنما - إن - ما - لا - إياك - إذا - من - ليس - رب»، أما «الأعداد» وهي أيضا عناوين لفصول تبتدئ من «واحد» وتتسلسل إلى أن تنتهي بالعدد «عشرة»^(١١). ثم يشرع ابن هذيل في عرض ما عثر عليه من «الأحاديث النبوية» (دونما اهتمام بالسند) و«الآيات الشعرية» و«الأقوال المأثورة» التي يبدأ نصها بكل حرف من الحروف المذكورة، ويكل عدد من الأعداد المذكورة. وحينما يحدث أن يتعذر على ابن هذيل العثور على ما «يستشهد» به كما هو الشأن في «فصل ثمانية»، قراء يبادر إلى الاعتذار قائلا: «لم أجد في هذا الفصل حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم»^(١٢)، ثم يعوض هذا النقص الطارئ بإحدى «مرويات» علي بن أبي طالب التي يبدأ نصها بعدد «الثمانية». يتشبه المؤلف هنا بالشكل لا بالمضمون، بالإطار لا بمحتواه... وإلا فكيف نفسر انطلاقه من «حرف» أو «عدد» في صياغته لما كتب؟

هناك إذن نقل عن أصل سابق، وتكرار لما سبق قوله يتجليان عينا في سيادة «الاستشهاد» داخل الكتابة السياسية السلطانية. وكانت حدة هذا «النقل» أو درجته تزداد وتشتد مع مرور الزمن السياسي السلطاني إلى أن أصبحت هذه الكتابة «باهتة» لا تتجاوز التلخيصات... غير أن هناك سؤالا يدهيها يطرح نفسه: يفترض النسخ وجود «أصل» ينقل عنه، ويفترض «تكرار اللاحق» وجود قول «سابق». فإين نعثر إذن على هذا «الأصل» الذي عُرف منه الفكر السياسي السلطاني؟

يرى محمد عابد الجابري في دراسته لـ «الأيديولوجيا السلطانية» أن ابن المقفع هو «أول من دس القول في «الأيديولوجيا السلطانية» هي الثقافة العربية الإسلامية»^(١٣). ومن جهته يشير كمال عبد اللطيف إلى «مركزية نص «الأدب الكبير» واختراجه لباقي النصوص» معتبرا إياه، إضافة إلى كتاب «التاج» للجاحظ بمنزلة «النص المولد»^(١٤) وهذه ملاحظات صحيحة، أقصد أن وقائع التاريخ تثبتها والنصوص السلطانية تؤكد، غير أن ما أريد الإشارة



إليه في هذا السياق الذي نحن بمسدد هو أن ما يسمى بـ «النصوص التأسيسية» التي انبنى عليها الأدب السياسي السلطاني العربي الإسلامي هي نفسها مؤسسة من أصل «سابق»، وأن آلية النقل والنسخ والتكرار والمحاكاة والاقتباس... لا تهم فقط النصوص السلطانية اللاحقة، بل تشمل أيضاً هذه النصوص الأولى التي ندعوها تأسيسية وتدشينية ومولدة.

لقد شكلت «مرايا الأمراء» الفارسية واليونانية (أو المحسوبة على اليونان)، «المادة الثقافية الأولى» التي نهل منها الكتاب والأدباء السلطانيون، وانطلاقاً منها استسخروا، واقتبسوا وأضافوا وحاكوا، وعنها ترجموا بأساليب أدبية متقنة «لا لكي يسهل حفظها وحسب، بل لكي تصبح نموذجاً أدبياً يحتذى الكاتب، وإذا اقتبس منه خفي اقتباسه، واندرج ما اقتبسه ضمن أسلوبه المتوازن المسجوع»^(٤٨). وهذا ما صنعه ابن المقفع مع الآثار الفارسية، أو عهد الحميد الكاتب مع «الرسائل» المنسوبة إلى أرسطو، أو سالم الذي نقل بعض «رسائل» أرسطو إلى الإسكندر، أو ابن الداية لاحقاً مع ما اعتبره آثاراً يونانية، وغير هؤلاء... بل هناك من الأدباء من لم يكتف بنقل مضامين هذه «المرايا»، إذ غير أسلوب إنشائها تماماً كما فعل ابن محمد الضفائي الذي كتب «سجعا» مؤلف «السياسة في تدبير الرياسة» أو «سر الأسرار» المنسوب لأرسطو، أو الفردوسي الذي نظم - شعراً - «عهد أردشير» في ١١٦ بيتاً^(٤٩).

لم نكن نهدف من طرح ظاهرة «النسخ» في الآداب السلطانية التساؤل عن مسهباتها؛ لماذا كان هناك «نقل» وكيف حدث؟ بقدر ما كان تهمنا الإشارة إلى أن «الأصل» الذي نقل عنه الجميع يوجد خارج الثقافة العربية - الإسلامية من جهة، وتأكيد هذه الظاهرة التي طبعت بشكل واضح تقنية الكتابة السياسية السلطانية من جهة أخرى.

غير أنه تجب الإشارة إلى أن استعمال كلمة «نقل» أو «نسخ» في هذا المجال تتعدى معناها الضيق لتشمل آليات الكتابة التي تعتمد في منطلقها «نصاً» سابقاً أو أصلاً ما مثل المحاكاة، والترجمة والاقتباس والتلخيص والمعارضة والاستخراج، والجمع والتفريق والتقديم والتأخير، والحذف والإضافة.

ومن بين أكثر آليات الكتابة الأدبية تواتراً في الفكر السياسي السلطاني، يمكن الإشارة إلى آلية «التناص» التي نخصص لها الفقرة التالية على سبيل المثال.



٢- آلية التناص

في اعتماده على نصوص سابقة، غالباً ما يلجأ الأديب السلطاني إلى إحداث تغييرات أو تحويرات عليها بإعماله لما يعرف في النقد أو الكتابة الأدبية بالتناص Textualité الذي أصبح في يده «آلية من آليات إنتاج النص وإنتاج المعنى»^(٥٠). والأمثلة المتعلقة بظاهرة «التناص» في الكتابة السلطانية أكثر من أن تحصى، لذا نشير إلى بعضها، نظراً لأهمية القضية موضوع التناص.

● يقول أرسطو مخاطباً الإسكندر في كتاب «السياسة» المنحول: «وإنا ممثل لك صورة حكمية فلسفية ناموسية إلهية ثمانية تتبثك عما هي العالم بأسره، تحتوي على سلسة العالم، وتشتمل على طبقاتهم، وكيفية وصول الواجب من العدل إلى كل طبقة، وقسمتها قسمة دورية فلكية، كل قسم منها طبقة، ابدأ بأي قسم أردت يتوالى ما بعده كتوالي دور الفلك، ولما كانت التدايهر كلها، أسفلها وأعلىها وقفاً على العالم، رأيت أن أبدأ في هذه القضية بالعالم، وهذه الصورة هي: العالم بمقتل، سياجه الدولة، والدولة سلطان، تحيا به السنة، والسنة سياسة، يسوسها الملك، والملك راع، يعضده الجيش، والجيش أعوان، يكلفهم المال، والمال رزق، تجمعه الرعية، والرعية عبيد، يتعبد لهم العدل، والعدل مألوف، وهو حياة العالم، والعالم يستأن...»^(٥١).

يستعيد الأدب السلطاني هذه القولة، إذ لا يكاد يخلو كتاب سلطاني من الإشارة إليها، وقد يحدث على نصها تحويرات لا تخلو بعضها من دلالة. فالمرادي مثلاً يستبدل بعبارة «الرعية يتعبد لهم العدل» عبارة «يجمعهم العدل»، ربما، وهو الفقيه القاضي، يرى أن لا عبودية إلا لله. وبدل أن تدين «السنة» بحياتها للسلطان، تصبح هي التي «تعضد السلطان»^(٥٢)، وفي إحدى مخطوطات «الشهب الالامعة» تصبح «السنة منهاجا يسوسها الإمام» بدل أن تكون «سياسة يسوسها الملك»^(٥٣)، وعند ابن الأزرق تصبح «الدولة سلطان تحيا به النفوس» وليس السنة، وتصبح «الرعية عبيد يكتنفهم العدل» بدل أن يتعبد لهم^(٥٤). والملاحظ أن هناك قولة أخرى، لا تقل شيوعاً في الآداب السلطانية، تتطابق تماماً في معناها مع قولة أرسطو، وإن أغفلت فقراتها التقليدية الأولى ونصها «لا ملك إلا بالرجال، ولا رجال إلا بالمال، ولا مال إلا بالعمارة، ولا عمارة إلا بعدل وحسن سياسة». وهي تنسب تارة إلى علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه)^(٥٥)، وتارة إلى أردشير^(٥٦)، وتارة إلى حكماء العرب

والمعجم. وتبدو التحويلات، وأحياناً الإضافات واضحة، فالطرطوشي يضيف «الجباية» إلى السلسلة ويربطها بـ «العمارة» وهما معا بـ «العدل» الذي يصبح «أساس الجميع» ودأساس كل الولايات»^(٥٧). وحينما تنسب القولة إلى علي بن أبي طالب يصبح ارتباط العمارة بـ «العدل وحسن السياسة» هو ارتباطاً «لرعية بالعدل، والعدل بالسياسة الشرعية»^(٥٨).

ومع كل هذه التحويلات التي تشمل «العناصر» المكونة للنص، يظل معناه ثابتاً، سواء أسمى الحاكم ملكاً أو إماماً، وتديره سياسة أو شرعاً، وقواته رجالاً أو جيشاً فلا شيء يغير من بنية النص وتسلل عناصره.

يقول أرسطو في إحدى وصاياه للإسكندر: «... واحسم علل الناس كلهم وارفع الظلم عنهم، ولا توجههم إلى القول، فإن الرعية إذا قدرت على أن تقول قدرت أن تفعل، فاجهد ألا تقول تسلم من أن تفعل»^(٥٩). يستعيد أغلب الأدباء السلطانيين هذه القولة، أحياناً بالحرف وغالباً ببعض التحويلات، كما يذكرونها تارة منسوبة إلى صاحبها (أو بالأحرى منسوبة إلى من نسبت إليه) وتارة إلى «بعض العلماء» وتارة يتركونها غفلاً من دون نسب^(٦٠). وفي كل الحالات يظل معناها الأصلي المتمثل في أن «اللسان» بداية «الفعل»، وأن اتقاء شرور أيادي الرعية يبدأ أولاً بقمع السنتها.

والواقع أن الأمثلة حول تداخل النصوص واستتساخها^(٦١) تكاد تشمل أغلب المفاهيم المركزية السلطانية مثل مفهوم «العدل»^(٦٢)، أو مبدأ «تجنب الحروب» ما استطاع السلطان إلى ذلك سبيلاً^(٦٣). ويكفي في هذا المجال أن ننتبه إلى ملاحظات المحققين و«هوامشهم» التي لا تكاد تخلو من الإشارة إلى وجود هذه العبارة أو تلك عند كاتب آخر مع تبيان بعض التحويلات التي خضعت لها إضافة أو حذفاً أو تلخيصاً... إلخ.

هل يتعلق الأمر إذن بمفكرين قليلي الإبداع، كثيرون النقولات، لا يكفون عن «سرقة» كلمات غيرهم؟ وهل نؤاخذهم - كما قد يفعل بعض «المحققين» - على تسترهم وراء أفعالهم، وتحويرهم لكلمات غيرهم بدلاً من تحديد مصدرها ونقلها بأمانة؟ ولكن ألا يحق أن نرى في تواتر هذه «النقولات»، وتكرار اللاحق لما قاله السابق «وحدة المجال السياسي» الذي تحرك فيه كل أدباء السلاطين؟ ألا تعكس هذه التواترات ركود الزمن السياسي السلطاني؟^(٦٤). وما القول في نص يتحول بحد ذاته إلى «حكائية»؟



ثالثاً: النص - الحكاية

يمكن أن نميز في ما يخص حضور «الحكاية» أو «السرد الحكائي» في الآداب السلطانية بين ثلاثة أشكال هي: «الحكاية الرمزية»، و«الحكاية النقدية»، و«الحكايات التمثيلية». تختلف هذه الأشكال باختلاف نوع العلاقة التي تربطها بالنص السلطاني. فبينما تشمل الأولى النص في مجموعه إلى حد التطابق، ليصبح النص السلطاني نفسه حكاية، والحكاية نصاً سلطانياً، تكتفي الثانية بوظيفة التمهيد للنص والدخول إليه، أما الثالثة، فنجدها منتشرة هنا وهناك داخل النص السلطاني، ويستخدمها المؤلف، حسب الحاجة، كأدوات «شارحة» أو وسائل إثبات، من بين أخرى، للتدليل على صحة ما يقول. ومع كل هذه الاختلافات يبقى الهدف من «الحكاية» في الأشكال الثلاثة، ثابتاً لا يتغير: إدراك «الحكمة» الثابتة فيها، واستخلاص «العبرة» من أحداثها.

١- الحكاية للرمزية

تتمثل «الرمزية» هنا في استعمال المؤلف «للحيوانات» شخوصاً لحكاياته، ومن «لسانهم» ناطقاً بما يخطئه من حكم. وهذا اللجوء إلى «غرائبية» الحيوان، قد يكون الدافع إليه سيانة مضامين الكتاب من «الموام» الذين، إن قرأوه، لا يتجاوزون قشوره كما يقول ابن المقفع عن «كيلة ودمنة»^(٦٥)، أو لأن «الحكماء جعلت الحكمة في ضمن الأخبار وعلى لسان الحيوان، وفي أثناء الحكايات لتخف على القلوب وتهش إليها الأسماع (...) ولا بأس بالخديعة إذا أدت إلى الصلاح والمنفعة». كما يقدم المؤلف «المجهول» كتابه «الأسد والفواص»^(٦٦)، أو لأن الناس (في الواقع الملوك) يرفضون «التصائح المباشرة» التي فقدت، لكثرة تعودها «دهشتها»، فلا بأس من استخدام «الأمثال نضربها للناس، وما يعقلها إلا العالمون» كما يبرر ذلك ابن عرب شاه لجوءه للسان الحيوان في صياغته لـ «هاكمة الخلفاء ومفاكمة الظرفاء»^(٦٧)، أو قد يكون ذلك ببساطة جرياً على «عادة الأول ممن حنق في السياسة...» كما يقر بذلك ابن الخطيب في مقدمة «الإشارة إلى أدب الوزارة»^(٦٨).

ودونما الدخول في تفاصيل هذه الحكايات وتسميات شخوصها، وتوزيع أدوارها، نشير إلى أن مضامينها تكاد تقتصر في إشكالية العلاقة بين مالك «المعرفة» ومالك «السلطة»، وتحديدًا مسألة «نصح» الأول للثاني، وما قد ينتج عن «صحبة السلطان» من محاذير.



ففي «كليلة ودمنة»، يظهر «ابن آوى» «دمنة»، وكان ذا «دهاء وعلم وأدب»، راغبا في التقرب من الملك - الأسد، ونصحه في كيفية القضاء على خروج «الثور الهائج» من الطاعة، وعلى رغم نكير صديقه «كليلة» يركب «دمنة» المغامرة ويخطط لمشروعه^(٧٩). وفي حكاية «الأسد والفواص»، يسمى «ابن آوى الفواص» وكان «مشغوفا بطلب العلم»، إلى التقرب من «ملك الوحوش» لمساعدته في القضاء على «جاموس تغرب في غيضة من جواره»، وذلك على الرغم من جميع «معاذير» صحبة السلطان التي ما انفك صديقه «اللوام» يذكرها بها^(٨٠). أما «الحكاية - الإطار» التي تفرع عنها مجموع حكايات «فاكية الخلفاء»، فتتعلق بـ «الحكيم حسيب» الذي أراد اعتزال «السياسة» والتفرغ لـ «العلم»، غير أن الملك ارتاب في أمره، وخاف أن يلتحق بدخوته «الثائرين عليه»، وما كان عليه إلا أن «يمتحنه» في صدق نيته... «ويشرح عندئذ الحكيم حسيب في السرد - على لسان الحيوان - ... يتأكد الملك من «حكمة» حسيب، ويكلفه بمهمة التفاوض ورأب الصدع بينه وبين «الإخوة الثائرين»^(٨١).

ومن جهته، يفتتح ابن الخطيب كتابه حول «الوزارة» بحكاية الوزير - النمر مع الملك - الأسد الذي يسمح له نظرا لكبر سنه بالتفرغ للعبادة... وبعد انتهاء حفل الوداع، يعزل النمر (الوزير المستقيل) مع «جرو» (الوزير المقبل) في «هيكل العبادة»، وهناك يخر الابن ساجدا بين يدي أبيه طالبا منه النصيحة فيما هو مقبل عليه من مهام، ثم يبدأ النمر في استعراض «توصياته»... وهي نص «الإشارة إلى أدب الوزارة»^(٨٢).

لا نريد هنا عرض تفاصيل هذه الحكايات ولا مأل «دمنة» و«الفواص» بقدر ما نريد الإشارة إلى الطابع «الحكائي» لهذه النصوص التي تعتبر جزءا من كل هو الأدب السلطاني، وتتمتع بكل خصائص هذا الأدب؛ فكما أن «الكتاب السلطاني» ينجز بأمر سلطاني، حقيقي أو مفترض، فإن هذا «السرد الحكائي» ما كان ليوجد لولا طلب «الملتقي»، وكما أن المؤلف السلطاني لا يدعي «الإبداع» في عمله فانما يفضل الجمع والترتيب؛ فإن المؤلف - الحاكي لا يدعي «اختراع» حكايات يذكرها من دون سند «ولا داعي لتسمية مؤلفيها (...). لأن الإعلان عن هويتهم لن يترتب منه إلا حكمة نسبية مرتبطة بأمور طارئة و«مارضة»»^(٨٣)، وكما أن الكتاب السلطاني يتضمن نصائح عملية للحكام، تتضمن «الحكاية»، إن تجاوزنا قشور «لهوها» ونفذنا إلى باطنها «حكمة وعبرة»، ينبغي الاعتاط بها.



٢- الحكاية التقسيمية

يمكن اعتبار هذا النوع بمنزلة الحكاية - الإطار التي يندرج داخلها النص السلطاني، فهي المقدمة، وهي الخاتمة، فأبن الخطيب يفتح مثلاً «مقامة العياصرة» بحكاية تقول إن الملك [هارون الرشيد]، هجره النوم في ليلة من لياليه، ولم يفلح «ندماؤه» في التغلب على ليله الممتع، فأمرهم بالذهاب إلى أمكة سماها، وإحضار من سوف يمشرون عليه وحيداً تحت جناح الظلام، وفي رمشة عين، يمود خدام السلطان إلى القصر ويصحبهم «شيخ طويل القامة ظاهر الاستقامة»، وبعد تعريف الشيخ بنفسه وأصله وعلمه، يسأله الملك بعد ما أنس به: «ما عندك في هذا الأمر الذي يلينا بحمل أعبائه؟» فيجيب الشيخ: «إن هذا الأمر قلادة ثقيلة»، ويطلب الملك من الشيخ أن يفصل هذا الجواب العام، وهنا يبدأ الشيخ بالحديث عن «الرعية» و«الوزير» و«الجند» و«العمال» و«الولد» و«الخدم» و«الحرم» و«المال» و«الحاشية»، وهذه كلها هي عناوين الفقرات التي يتكون منها نص «المقامة»...^(٧٤) ثم لما رأى هذا الشيخ الجليل أن الليل يكاد «ينتصف»، ووصاياه أكثر مما «يصف»، استأذن الملك جنباً لراحته في فن من فنون الأنس، واستحسن الملك ذلك، فأخذ الشيخ «عوداً» وتغنى بصوت «أخاذ... وما هي إلا لحظات حتى «خاط عيون القوم بخيوط النوم» وانصرف. يستفيق الملك من نومه، ويبحث عن «الشيخ» في كل مكان من دون أن يعثر له على أثر^(٧٥).

وفي ما يشبه الحكاية، يفتح كتاب «مقالة في الحكم» *Traité de gouvernement* «نظام الملك» بسرد حدث يؤرخ لميلاد الكتاب ومؤداء، أن السلطان أبو الفتح ملكشاه، توجه بخطاب إلى «خاصة القوم» طالباً منهم «أن ينظروا في شؤون الحكم» ويوضحوا ما هو سلبى في «القوانين والإدارة...»، ويكشفوا الحجاب عن القواعد التي اتبعتها «السلف» وتم إهمالها... وسلم الأمر الملكي إلى مجموعة من العلماء من ضمنهم «نظام الملك»، وانصرف الجميع للتفكير في ما أمر به السلطان. وبعد تسليمهم جميعاً «ملكشاه» ما توصلوا إليه، يبدي هذا الملك إعجابه بـ «كتاب» نظام الملك «لاكتمال أبوابه»، متعهداً بأن يجعله «دليلاً» في تسيير شؤون الدولة^(٧٦). ومما له دلالة هنا أن «مقالة في الحكم» تنتهي بخاتمة كل عباراتها إطرأ على الكتاب - الكنز.



ومن البين أن هذه «الحكايات التقديمية» تتضمن كل العناصر التي تتكون منها «مقدمات» الآداب السلطانية، إذ تتحدث عن الناصح - العالم، والمنصوح - رجل السلطة، والنصائح، الأخلاقية - السياسية ذات الطابع العملي.

٣ - الحكايات التمثيلية

يتعلق الأمر بمجموع «الحكايات» المتناثرة هنا وهناك داخل النص السلطاني، والتي يستعملها المؤلف من حين إلى آخر لتزيين النص وإثبات فكرة في آن واحد، وهي على هذا الأساس تختلف عن مثيلتها الأولى من بعض الأوجه؛ فهي أولاً لا تشمل النص كله، ولا تتماثل مع «الحكايات الفرعية» أو الصغرى التي يحفل بها النوع الأول، إذ إنها في مجموعها غير متولدة عن «حكاية - إطار» أو حكاية كبرى^(٧٧)، وهي ثانياً، ليست بالضرورة من نسج الخيال، إذ يكون السرد أحياناً متعلقاً بواقعة تاريخية، فيحصل بذلك نوع من التقاطق بين «الحديث التاريخي» و«السرد الأدبي»، دون أن يكون هناك أي هم «توثيقي» أو استحضار لسؤال «المطابقة» على حد تعبير ابن خلدون. والواقع أن سياق «الحكاية» في النص، يجعل من السؤال حول مدى «واقعيتها» أو «صنعها» أمراً ثانوياً، كما يتضح ذلك في «لوظيفة» الموكولة إليها في الكتابة السلطانية.

يمكن الحديث عن «وظيفة مزدوجة» للحكايات «التمثيلية»: وظيفة «أدبية»، تتمثل في «المتعة» التي يخلقها الانجذاب «المصري» للقارئ تجاه الحكاية كحكاية، وهذا أمر يقر به الأديب السلطاني ويعيه جيداً. وهناك وظيفة «استشهادية» أو بالأحرى «بيانية»، إذ تدرج «الحكاية» عنصراً من بين عناصر، أو «استشهاداً» من بين استشهادات لإثبات «فكرة» ما، يكون المؤلف قد أقرها في بداية الفصل في سطرين أو ثلاثة، بل أحياناً، تكون هذه الفكرة مضمنة بشكل «تقريري» في عنوان الفصل نفسه. وبهذا المعنى تتماثل «الحكاية» في وظيفتها مع قول مأثور، أو حديث نبوي، أو حكمة فيلسوف، ويتساوى الجميع مجندين لخدمة المؤلف، وما يريد إثباته.

بطول بنا المقام، لو أردنا تبين ذلك من خلال أمثلة، إذ يكاد يكون هذا النوع من الاستشهاد «الحكائي» هو السمة الغالبة على الكتابة السلطانية، لذا تكفي ببعض الأمثلة المستقاة من كتب الطرطوشي وابن رضوان والغزالي.



يعنون أبو بكر الطرطوشي الياب الثاني من كتابه بـ «مقامات العلماء والصالحين عند الأمراء والسلاطين»، ويبرز فيه حوالي عشرين «حكاية»؛ شخوصها الرئيسيون هم «العلماء والصالحون» من جهة و«الأمراء والسلاطين» من جهة أخرى ومنها هو «موضوع المقامة» الذي يتمثل في إثبات «حكمة» العالم أو الصالح، واعتراف الأمير أو السلطان بذلك، والعنصران معا «شخص الحكاية» و«متنها» مثبتان في عنوان الباب نفسه. يكون «العالم والصالح» تارة هو «الأحنف بن قيس» أو «سفيان الثوري» و«الفضل بن أبي الربيع»، ويكون «الأمير أو السلطان» تارة هو «معاوية» أو «سليمان بن عبد الملك» أو «هارون الرشيد» و«موضوع المقامة» تارة يكون «حكمة بليغة» أو «تنبيه من غفلة»... كل الحكايات هنا تثبت «مقامة» العالم أو الصالح، واعتراف رجل السلطة بها... يتغير اسم العالم أو الأمير، ولا يتغير شيء من «بنية» الحكاية، وربما لهذا السبب بالضبط لا يحس المؤلف أحيانا بضرورة «تسمية» صاحب «المقامة» مكتفيا بقوله «رجل» و«دراع» و«أعرابي» و«ناسك» و«غلام»، كما قد لا يسمي رجل السلطة مكتفيا بقوله «سلطان» أو «ملك» من دون تحديد، بل قد لا يحرف بطرفي الحكاية معا، متحدثا عن «عاقل» و«سلطان» كنكرات، ومكتفيا بما يهمه منها وهو «متنها»^(٧٨). وفي تعجيده لـ «العدل» يبرز ابن رضوان، إضافة إلى استناده على أقوال الحكماء والأحاديث النبوية وغيرها ما لا يقل عن ثماني «حكايات» لإثبات أهمية «العدل» تخص عمر بن الخطاب والمأمون، وهشام بن عبد الملك أو «ملكا من الملوك» من دون تعريف^(٧٩)، ومن البين أنه ينطبق عليها ما قلناه من «حكايات» الطرطوشي... ويلجأ الغزالي من جهته بشكل مكثف لهذا النوع من السرد الحكائي، إذ تضمن كتابه ما يقارب ثمانين حكاية، استأثر منها موضوع «العدل والسياسة وذكر الملوك وسيرهم» بأربع وأربعين حكاية^(٨٠).

إن حكاية «واحدة» من كل موضوع من المواضيع السلطانية تكفي بما أن كل «الحكايات» المدرجة في الموضوع الواحد تتمتع بالخصائص نفسها والعناصر نفسها وإن اختلفت شخوصها وأشكالها، زمانها ومكانها^(٨١). ولكن، أليس من الطبيعي أن يلجأ المؤلف السلطاني إلى أكثر من «حكاية» في الموضوع نفسه! أي إلى أكثر من «دليل» يبرز تواتر «المبدأ» الذي يريد إثباته، ألا تبين «حكاياته» المتناسلة والمتماثلة؛ الخارقة للمكان والزمان أن «السياسة» وقواعدها ثابتة ولو تغير الأشخاص والأمكنة والأزمنة.

أمام «نص» تنوب مرجعياته، وتتناسل حكاياته، وأمام مؤلف يكاد يتحول إلى ناسخ، ألا يعق لنا أن نتساءل عن جدوى «التحقق» من تفاصيله وجزئياته؟

رابعاً: في جدوى «التحقق»

لا أحد يمكنه أن ينكر فضل «المحققين» في تنقية «النصوص» والتعريف بها، وجعلها مادة «جاهزة» ليشغل عليها مختلف الباحثين، كل حسب اهتمامه. لذلك فالمعبارة «جدوى التحقيق» معنى محدد ينحصر في التساؤل عن مدى نجاعة الاقتصار على بعض مظاهر «التوثيق» التي يعتمد عليها المحققون لفهم طبيعة النص السلطاني. فالمسألة إذن، هي مسألة منهجية صرفة.

يمر التحقيق أهمية قصوى لكل إضافة تطرأ على النص أو نقص يعثره، أو غموض يشوبه ويبحث عن مصادر كل «نقولاته» التي يكون صاحب النص أهمل ذكر سندها وثبتت من الأقوال والوقائع في نسبتها وصحة حدوثها، إن بدا له خطأ المؤلف، بل وحتى «كذبه» في شأنها، ويعرف بـ «الأعلام» المذكورة في النص... لا نشك في المجهود الجبار الذي يقتضيه مثل هذا العمل المضني، ولكن نريد أن نتساءل «منهجياً» عن إمكان نفاذنا إلى النص مع بقائنا في حدود «المستوى التوثيقي»، وذلك من خلال بعض الأمثلة التي تتعلق بـ «الإضافات» التي تعثر في النص، ومسألة «السند المرجعي»، ثم مسألة «المطابقة» أو مدى صحة الحدث الذي يرويها الكاتب.

١- بين المؤلف والناسخ

في شرحه للمنهج الذي سار عليه في تحقيق كتاب «المنهج السلوك» في سياسة الملوك، للشهزدي، يقول المحقق «وربما حذفت بعض الأحرف المقصية التي تغل بالمعنى، وذلك أنني وجدت في نسخة مجلس شوري إيران - في موضعين - زيادة، وهذه الزيادة تغير المعنى، فمثلاً عند ذكر (أحد الصحابة) في النسخة الأصل، بعد هذه العبارة «رضي الله عنه»، فوجدت إضافة حرف «لا» بين (الصحابي) و«رضي الله عنه»، فأصبحت العبارة دعاء عليه لا دعاء له. وهذا الأمر إما أن يكون من الناسخ (...). وإما أن يكون لبعض المطلعين على هذا الكتاب»^(٨٧).



لنقرر مع «المحقق» أن «المؤلف» بريء من «لا النافية»، وأن «ناسخا» ذا نية مسبقة، أو «قارئاً» ملموناً أثبت هذه الـ «لا»، فهل فعلاً «أخل» هذا الحرف المضاف بالمعنى أو ضيرته؟ نعم، قد يكون هذا الناسخ أو القارئ أبان عن «موقف» من الصحابي، وهذا الأمر يخصه حصراً، ولكن ما قاله الصحابي وما فعله ظل مثبتاً في سياق النص من دون تغيير، ولا وظيفة لهذه القولة، إلى جانب سلسلة أخرى من الأقوال غير إثبات فضل «رافة» الحاكم بالمحكوم، لا يتغير معنى النص سواء أثبتت تلك الـ «لا» أم لم تثبت، وقد تفترض أنه كان بإمكان صاحب هذه «الفعلية» أن يهدف تماماً اسم الصحابي معتمداً بمضمون الحكاية، ومرة أخرى لن يتغير مدلول النص، وكان بإمكانه أيضاً أن يستعاض عن الصحابي باسم آخر يرتضيه، وينسب إليه ما هو منسوب إليه، ومرة ثالثة لن يغير من معنى النص شيئاً، لأن وظيفة القول تتجاوز القائل، وأهمية «المتن» سند.

على أن هناك افتراضاً ثالثاً، وإن كان بعيد التحقق، وهو أن يقوم صاحب «الفعلية»، بتغيير متن الحكاية، وبدل أن يكون الصحابي مثلاً عن «رافة» الحاكم برعيته، يصبح مثلاً عن «قسوة» وجبروت الحاكم تجاه رعاياه، في هذه الحالة، تصبح «إضافات» الناسخ «نشازاً» داخل النص، ولا تستقيم مع سلسلة الأقوال والحكايات التي تبرز فضل «الرافة»؛ كما أنها لن تتماشى - فضلاً عن ذلك - مع الصورة التاريخية التي تكونت عن ذلك الصحابي، لا يثبت هذا الافتراض هنا حتى، ولو عاد الناسخ إلى ريشته و«رضي» من الصحابي.

٢- «سند» القول

يقول ابن عبد ربه في تجميعه لـ «العقد الفريد»: «وحدثت الأسانيد من أكثر الأخبار طلباً للاستخفاف والإيجاز، وهرباً من التثقل والتطويل، لأنها أخبار ممتعة وحكم ونوادر، لا ينفعها الإسناد باتصاله، ولا يضرها ما حذف منها. وقد كان بعضهم يحذف إسناد الحديث من سعة متبعة وشريعة مفروضة. فكيف لا يحذفه من نادرة شاردة ومثل سائر وخبر مستطرف»^(٨٧). في أغلب الأحوال، وباستثناءات محسوبة، يسير الأديب السلطاني على خطى صاحب «العقد الفريد»، ولا يكلف نفسه عناء إثبات «سلسلة الإسناد» عند ذكره حديثاً نبوياً، ولا يملكه أيضاً ما جنى ذكر «مصادر» أقواله بالكمال



والتمام. إذ ما يهمه من مختلف «المواد» التي يستشهد بها هو «وظيفتها» في سياق النص، وليس التثبت من مدى صحتها أو خطئها في حد ذاتها، فهنا أخرى التدقيق في روايتها.

يؤاخذ بعض «المحققين» الأدباء السلطانيين على عدم «التصريح» بالكتب التي استقوا منها مادتهم، وإدراج الأحاديث النبوية «معزوة إلى النبي، صلى الله عليه وسلم دون ذكر السند أو راوي الحديث»، مثلما يذهب محقق «المنهج السلوك»^(٨٤). ويرى محقق آخر أن المؤلف «يذكر بعض النصوص والأقوال مجردة من سندها ويقدم لها بقليل أو قال بعض الحكماء، وهذه الطريقة من الصعب ضبطها ولا يمكن معرفتها لأن الكلام إذا عرف قائله أمكن البحث عنه»^(٨٥). ويلاحظ محقق ثالث أن أغلب الأحاديث النبوية التي يدرجها الثعالبي «ليست موثوقة»^(٨٦). ويشكي محقق رابع لكون المؤلف «كان يذكر أخبارا من دون أن ينسبها إلى قائلها...»^(٨٧).

إذا كان الأمر على النحو الذي افترض به ابن عبد ربه كتابه «العقد الفريد»، وسار على نهجه الأديب السلطاني، فلم يؤاخذ بعض المحققين على التستر على «مصادره ومراجعته»، وهل يكون من حقهم أن يقوموا مقام «المؤلف» نفسه، وهو الذي أهمل عن وعي ذكر بعض أسانيد، فيبحثوا له عن هذه «المصادر» ويردوا الأقوال إلى قائلها والأحاديث إلى «عنعناتها»، مكلفين أنفسهم عناء لا يفني في تفسير النص السلطاني، فمن الواضح كما يقول علي أو مليل: «أن القصد التربوي لمثل هذا الأدب يجعل مسألة توثيق ما يورد من أقوال وأخبار مسألة ثانوية، فالقيمة الأولى للعبارة المتوخاة، وليس لصحة ما ينسب أو ينقل»^(٨٨).

لو سأل محقق أدبيا سلطانيا عن «إسناد حديث» لبادر هذا الأديب إلى «أخذه بحلقه وأسنده إلى حائط وقال: هذا إسناد» ولأجابه آخر بقوله «وما تصنع به عن» يا ابن أخي؟ أما أنت فتألك موعظته، وقامت عليك حجته»^(٨٩).

لا يتعلق الأمر بمؤاخذة المحققين أو التقيص من مجهوداتهم! لكن السؤال المطروح هنا سؤال منهجي. نعم، قد يوفق الباحث في إرجاع الأقوال إلى أصحابها، والأحاديث إلى سندها، والحكم إلى مصادرها... غير أن ذلك «يكون في غير كبير طائل، وقد يفيد في معرفة بعض مكونات الثقافة السياسية الحكيمة ومصادرها، ولكنه لا يوصل إلى معنى تلك الثقافة ذاتها وارتباط المنتمي إليها بها...»^(٩٠).



٢- توثيق الحدث

تماما، كما لا يهم الأديب السلطاني من الحديث النبوي وما يورده من أقوال، سندهما، يبدو أن الحدث التاريخي يفقد تاريخيته، ويدخل في سياق «الاعتبار» الأدبي ومن دون أي هم «توثيقي». فلا معنى إذن أن يسأله المحقق «في مجال التاريخ، ويجزم يكتبه»^(٩١) في هذا الخبر أو ذاك. أو يعمل على تتبع ما يسرده من أحداث، مكملًا له ما لم «يوثق» منها أو شارحا بدلا عنه ما غمض فيها.

يلاحظ مقدم النسخة الفرنسية لكتاب «مقالة في الحكم» لنظام الملك، أن «الإشارات التاريخية» الواردة في الكتاب تثير سؤالا: ففيما عدا تلك المتعلقة بـ«الكسندر العظيم» و«داريوس» و«محمد» وهي قليلة نسبيا، نلاحظ أن أغلبها يتعلق بشخصيات غير معروفة بما فيه الكفاية. ويمكن طبعًا الاستعانة بالموسوعات المختصة للتعرف عليها، غير أن مثل هذا التوثيق، ومن دون إثارة حفيظة المؤرخين، قد يكون مملا. فأغلب هذه الإشارات عبارة عن «حكايات» petites histoires يصعب تصديقها، لذا قد يستحسن قراءتها كـ«خرافة» Légende أو مجرد حكاية Conte. وحينما يقول كاتب سلطاني ما مثلا «يحكي أن «بهرام جور»، كان له وزير يدعى «رست ريفيس»...، وأنت لا تعرف من هو «بهرام جور»، يكفيك أن تعدل الصياغة لتصبح «كان في زمن بعيد وبلد عجيب ملك...» واستمتع بالحكاية تماما كما هي «ألف ليلة وليلة»^(٩٢).

ويبقى السؤال مطروحا: أي أهمية يمكن أن نعبرها لمؤلف لا يتعدى كونه «سارق كلمات»، اعترف بسرقة أو لم يفعل؟ وهل نبخس قيمة إنتاج لا يتعدى كونه تجميعا compilation لنصوص من هنا وهناك؟ وهل نعتبر هذا «الأديب» بالتالي خارجا عن إطار «السياسة» التي نريد البحث فيها؟

نشير أولا إلى أن أي بحث في «أصالة» أديب سلطاني ما و«جدة» كتابته يكون من دون معنى في إطار ثقافة لا ترى عيبا في «سرقة» أفكار السابقين، بل وتجعل من هذا العمل شيئا مرغويا فيه، والتنافس في إتقانه أمرا مشروعًا. لا يخفي المؤلف القديم في الحقيقة مصادر ومراجعته، وإن حدث فليسهر منه أو لأن الإشارة إلى ذلك لم تكن من الأهمية بمكان... ولم يكن ليهدي أيضا أن ما كتبه شيء «أصيل»، بقدر ما يربط «أهمية» الكتاب بمدى اقتباساته عن السابقين واستحضار كتلياتهم، وما تواتر عليه «أهل العلم» من حكم وأمثال وروايات.

بدل اتهام هؤلاء المؤلفين بالنقل والنسخ، يجب البحث في العوامل الثقافية التي جعلت من «تكرار اللاحق لما قاله السابق» قانوناً أسمى للكتابة السياسية السلطانية. وبدل أن نرى في هذه الكتابة «تجميعات أدبية» لا قيمة لها، ننظر إليها باعتبارها مستودعاً لـ «ثقافة سلطانية» وتعبيراً عن «ذهنية سياسية».

تحدث هذه الأدبيات عن «سياسة سلطانية» بالمواصفات نفسها التي لا مجال فيها لتفرد سلطان عن آخر، أو انفلاته من محدداتها، وتلجأ إلى الأقوال والحكايات نفسها، وتستعمل الاستعارات نفسها إلى حد يمكن معه القول أن تبلور هذا «الفضاء المشترك» *lieu commun*، إنما يتأسس في الواقع على «نسيان» منبعه «الأصلي» لمصلحة «حقيقة عامة» يرى فيها كل أديب سلطاني مفرد حقيقته «الخاصة» (٩٣).

لا يعني كل ما قيل أن الترسانة الأدبية التي يتسلح بها المؤلف السلطاني هدية الأهمية أو أنها «زائدة»، لسبب بسيط، هو أن إلغائها لها يعني إلغاء النص السلطاني وتحويله إلى عدم. لكن السؤال المطروح هو: كيف نتمكن بواسطتها من فهم النص السياسي السلطاني؟ إذا كان الوقوف عند حدود عناصر هذه المادة الأدبية، والالتصاق بجزئياتها قد يفوت على الباحث ما يريد المؤلف السلطاني إثباته أو بالأحرى تحريره من «أفكار سياسية»، فإن الارتفاع، شيئاً ما، فوق النص، ووضع مسافة بيننا وبين تشقت جزئياته وتشظي تفاصيله، يمكننا من رؤية أشمل تقرينا من روح النص السلطاني، وتقلنا من فوضاء الأدبية إلى انتظام بنيتها، وهذا ما سنحاوله في الفصول التالية.



بين «المؤلف» و«النوع»

نطلق في هذا الفصل من فكرة أساسية تخص طبيعة الكتابة السياسية السلطانية، وتتمثل في كونها تشكل «نوعاً» genre من الكتابة لا يستتبع بالضرورة مؤلفاً بعينه^(١). أو لنقل إن مؤلفها هو أقرب إلى «ذات جماعية»^(٢) تعبر عن ذهنية مشتركة... وهي فكرة أو بالأحرى «فرضية» تترتب عنها، إن ثبتت صحتها، نتائج عدة، قد تصل في أقصاها إلى ضرورة قراءة هذه الكتابات السياسية، وربما تراثنا السياسي برؤية مخالفة لأغلب ما نعودنا عليه من قراءات.

ولكن، كيف يمكن أن نثبت «غياب» أو «موت» مؤلف اقترن شخصه بـ «كتاب» خطه ووقعه باسمه؟ كيف يتسنى لنا أن نفصل بين الماوردي وكتاب «نصيحة الملوك» أو بين الطرطوشي و«مراج الملوك»؟ وكيف يمكن أيضاً أن نضع كتاباً مثل «بدائع السلك في طبائع الملك» لابن الأزرق في السلة نفسها مع كتيب مثل «مقامة السياسة» لابن الخطيب؟ وأخيراً بأي معيار يكون من حقنا

«إنه من الصعب الجزم ما إذا كان الأديب السلطاني يطوع المرجعيتين الفارسية والهلنستية لتتماشيا مع مفهومه للإسلام أم أنه يكيف الإسلام نفسه ليتلاءم مع مقتضيات المرجعيتين المذكورتين».

المؤلف



أن نسوي بين مؤلف كبير من مستوى الماوردي ومؤلف يتيم الكتابة مثل سلطان تلمسان أبي حمو الزياني؟ ويأجلز كيف نعزل المؤلف عن تأليفه، وهذا عن سياقه التاريخي والمجتمعي...؟

جوابا عن هذه الأسئلة وغيرها التي تثيرها فرضية غياب «المؤلف» وحضور «النوع»، نقاش أولا مفهوم هذا «الغياب» من خلال طرحنا لمسألة «منهجية» تخص العلاقة التي يمكن أن تربط، أولا تربط، المؤلف بكتابه، مستمريين «اعترافات» الأديب السلطاني بأمحائه أمام تأليفه، وهي محور ثان، نحاول أن نوضح بعض النتائج المترتبة على استغراق «النوع» لـ «المؤلف» وذلك من خلال مثالين اثنين يتعلق أولهما بمناقشة مدى الرابط الذي يمكن أن يجمع التأليف السلطاني بالمجال السياسي، سواء من خلال ما تقدمه المؤلف من «وظائف» داخل جهاز الدولة أو من خلال الظرفية السياسية العامة التي عاصرها، ويختص الثاني بمناقشة مدى التأثير الذي يمكن أن يلحق النص السلطاني نتيجة انتماء صاحبه إلى مجال معرفي مخالف كالفقه والفلسفة أو علم العمران، وأخيرا، نعمل على بسط بعض محددات هذا «النوع» من الكتابة السياسية من خلال استقراءنا لمنظوماتها المرجعية المختلفة.

أولا: «غياب المؤلف»

نهدف من وراء استعمال مفهوم «المؤلف» أو بالأحرى «غياب المؤلف» إلى التمييز بين طريقتين مختلفتين في تحليل الخطاب السياسي السلطاني: طريقة أولى مألوفة واعتيادية تضع المؤلف في أولوية على ما كتب، معتبرة «النص» ثمرة من ثمار كاتبه، فتحلله بالتالي انطلاقا من كاتبه وما يشغل باله من قضايا فكرية وسياسية، وتنظر إليه انطلاقا من همومه الشخصية وممارسه الثقافي والسياسي... وطريقة ثانية تنطلق من «النص» نفسه ككيان مستقل بغض النظر عن مؤلفه، محاولة تحديد المعالم الأساسية واستخراج القواعد أو الآليات التي تتحكم في هذا «النوع» من الكتابة، جاعلة من «المؤلف» مجرد عنصر داخل بنية أو أداة حاملة للنوع ومندرجة فيه عن وعي أو من دونه.

وفيما بين الطريقتين يطرح السؤال من جديد: كيف نحلل الأدب السياسي السلطاني، وما الوسيلة أو الوسائل المنهجية التي يمكننا من إدراك كنه هذه الكتابة؟ هل تنطلق من شخص «الأديب» وظرفه الاجتماعي

والسياسي والتاريخي... إلخ، أو يحسن بنا أن نتجاوز «الأديب» وننساه إلى النظر في «أدبه» محاولين استنتاج القواعد العامة التي تخضع لها كتابته؟ ولكن، هل علينا، مهما اختلفت هاتان الطريقتان، أن نقر مسبقا بوجود تعارض منهجي بينهما؟

١. أولوية «المؤلف»

يمكن القول إن هذه الطريقة في التحليل التي تعتمد المؤلف منطلقا لها هي بامتياز طريقة أغلب محققي الكتابات السياسية السلطانية. ويطول بنا المقام لو تتبعنا هؤلاء المحققين في «مقدمات» تحقيقاتهم لنبين نزوعهم المتمثل في تفسير النص الذي يقدمونه لنا اعتمادا يكاد يكون كليا على حياة المؤلف وظروف عصره^(٢). وهذه الطريقة التحليلية لا تخص «المحققين» فقط، بل نصادفها أيضا عند بعض دارسي الأدب السلطاني^(١).

ولو أردنا أن نوجز لقلنا إن الأسس التي ترتكز عليها هذه الطريقة في التحليل تتلخص هي أنها تقوم أولا على استعراض حياة المؤلف؛ مولده وأبيه وأجداده وشيوخه وأقرانه وتلامذته، وأسفاره ورحلاته، ونوعية الدروس التي تلقاها ومكان تلقيها، والمعلوم التي تفقه فيها، وتجربته السياسية والوظائف الدنيوية أو الدينية التي تقلدها إلى حين وفاته، ثم تحاول ثانيا العثور على مدلول لكتابته داخل مجرى حياته، وتطلق من الظرف السياسي الذي عاشه المؤلف، والدسائس والمؤامرات المحيطة بالبلاط السلطاني لتتصيد منه ما به يمكن تبرير هذه الفقرة أو تلك من كتابته. وتستطلق مختلف تأليفه في مناح أخرى عليها تمثر على مصوغ لبعض ما طرحه من أفكار. وتلجأ إلى مذهب الفقهي والكلامي لتفسير رأيه السياسي، وقد تعود أخيرا إلى بعض مقومات الثقافة الإسلامية (وغيرها) من قرآن وحديث وشعر وحكم... لنتمكن من تصحيح خطأ ارتكبه المؤلف أو إتمام نص أهمل المؤلف، لأسباب، إتمامه.

من الصعب اتخاذ موقف أحادي وقطعي من هذه المنهجية، كأن نخطئها تماما أو نتهناها كلية. فهي تقدم لنا معلومات مفيدة، إذ تعرفنا أولا بـ «شخص» المؤلف ومسار حياته من مولده إلى وفاته، وتضعنا ثانيا في خضم الظرفية التاريخية التي عايتها هذا المؤلف، كما أنها، بعد جهد

لا يستهان به، تقدم لنا نصا سياسيا سلطانيا «صافيا» يمثلها لفراغات ورد الأقوال إلى قائلها، وتصحيح هفواته... غير أن هذه الإفادات، على أهميتها، لا تمنع من طرح السؤال عن علاقة كل هذا بالنص المراد تحليله. ذلك أن المبالغة في اعتبارها قد تؤدي إلى نوع من «الانزلاق» يترك النص في حد ذاته من دون تحليل. فالفائدة الأولى تدخل في إطار العمل «البيوغرافي» أو التراجم على حد تعبير القدامى، والفائدة الثانية تعود إلى مجال «التاريخ» بكل ما تحمله الكلمة من معنى، وهذا مجال آخر، أما الفائدة الثالثة فلا تفيد إلا بقدر ما تشكل مدخلا إلى تحليل النص نفسه، نعم إنها تكون أتمت النص وأرجعت «الأقوال» إلى قواعد، مسألة أو غير مسألة، ولكن النص في حد ذاته يظل في منأى عن أي تحليل.

تعموم هذه المنهجية حول النص، وتبحث عن ثغرة للتسرب إليه من خلال وظيفة تقليدها الكاتب، أو حدث تاريخي عاينه، أو مذهب تبناه... إلخ، والنتيجة أنها تحلل «المؤلف» وتذوب «القائض»، وإن هي تنازلت وتحدثت عن «النص» فإنما لتوضح شيئا ما غمض عند صاحبه.

هل يكون الأقرب إلى الصواب أن تنغمس في تحليل النص وتهمل مؤلفه؟

٢- أسبقية «النوع»

يتطلب تحليل هذا الأدب السياسي باعتباره «نوعا» أوليات لا بد من توافرها في نصوصه، كما يطرح مشاكل عدة يصعب تجاهلها. كيف نشكك حضور «النوع» وتلفي «المؤلف»؟ ما العناصر والأشكال والمضامين التي تدخل في بناء هذا «النوع»؟ ومتى يسعنا القول إن هذا «النص» من دون غيره، يندرج في «النوع» أو لا يندرج؟ وكيف يتحدد «النوع» نفسه ما بين الوحدة والاختلاف؟ وما الشروط التي تجعل من الكتابة السياسية السلطانية كتابة شبه آلية، وترسمنا من الأقوال والروايات والأحاديث يخرجها المؤلف عند الحاجة؟

يقول عبد الفتاح كيليطو: «من المسير الحديث في الثقافة العربية الكلاسيكية من أسلوب خاص يميز فردا بعينه. فهنا يختص كل نوع genre بأسلوب في الكتابة، وأعني مجموعة من السمات التي نلخصها في مؤلفات عدة. فمن اليسير تحديد النوع الذي ينتمي إليه النص، والانتقال من ثمة من



نص إلى نصوص أخرى مجانسة. إلا أن الانتقال من نص إلى مؤلف بعينه أمر يكاد يكون مستحيلا، وذلك لأن كثيرا من المؤلفين نبغوا في نوع بعينه وأصبحوا علامة عليه، وكل منهم يصلح مؤلفا للنص الذي نبهل صاحبه... تم يقابل بين مفهوم «المؤلف» و«النوع» على أساس أن الأول مفهوم «اعتباطي» وأن الثاني «محدد» أشد التحديد ليخلص إلى أن «المؤلف» قد لا يكون سوى «وليد النوع»^(٥).

تطبق عناصر هذه المقولة تماما على «الأدب السلطانية» كجزء أو كتوع من أنواع genre الثقافة العربية الكلاسيكية. فليس هناك «أسلوب خاص» يتميز به مؤلف ما عن جوقة المؤلفين، إذ ينترج في «مجموعة من السمات تلفيها في مؤلفات عدة»، ويسهل علينا أن نذكر ما إذا كان هذا النص أو ذلك ينتمي إلى مجال «الأدب السلطانية»، ومن ثمة أن ننقل منه إلى نصوص شبيهة، كما يصعب علينا أن ننقل من نص سلطاني إلى مؤلف بعينه لأن كثيرا من المؤلفين «نبغوا» في شبيهه ويصلحون أن يكونوا «مؤلفين» له. ويمكن اعتبار المؤلف السلطاني «نكرة» مقابل «قواعد» الكتابة السلطانية المحددة والمعروفة. وأخيرا، يوجد «النوع» هنا في أولوية على المؤلف الذي «لا يعبر إلا ما يسمح له به النوع الذي يكتب فيه»، هو المنبع والأمر، وليس المؤلف سوى «وليد» لها من بين أولاد آخرين.

لا يؤدي بنا البناء العام للتأليف السلطانية إلى تمييز في الجوهر بين مؤلف وآخر، ولا إلى اكتشاف فكر «متفرد» لهذا أو ذاك بقدر ما يصبح المؤلف الحقيقي أشبه ما يكون، كما يقول محمد أركون، بـ «ذات جماعية» تبلور «خطابا مشتركا»، وتتجاوز المؤلف ومعاصريه عن طريق أسلوبها في «الاستشهاد بأقوال الموتى والأحياء» لتشمل كل الأجيال السابقة^(٦).

يفيب المؤلف ويحضر النوع، ولا يبقى للمؤلف من معنى، وتصبح علاقته بما ألف علاقة اعتباطية هاقدة لكل طابع عضوي، لا فرق أن يكون الطرطوشي مؤلفا لـ «الشهب اللامعة» وابن رضوان مؤلفا لـ «سراج الملوك»، إلا لا يتعلق الأمر في جوهره بكتابين مستقلين بل بكتاب واحد^(٧).

ومع ذلك، ربما يجب أن نستدرك ونقول: إن فكرة أو فرضية اسماء «المؤلف» تلازمها أسئلة متعددة فإذا كان هناك «ثوابت» النص السلطاني التي أشرنا إلى بعض أوجهها، فإنه يصعب نفي بعض «المتغيرات» التي

تخص مؤلفاً من دون غيره^(٨). فهل نتجاهلها باعتبارها «دخيلة» على النص السلطاني، ولا تشكل بالتالي موضوعاً من مواضيعه؟ بمباراة أخرى: هل تطابق بين «النص» و«الكتاب»، وهل يكون «الكتاب» بالضرورة مجموعة نصوص متجانسة؟

وسواء انطلقنا من «مؤلف» يكتب أو من «نص» كُتب، فإن الأمر يكون اختياراً منهجياً فقط. وإذا قلنا بانتصار «النوع» على «المؤلف» في مجال الكتابة السياسية السلطانية، فإن قولنا لا يبدو أن يكون نتيجة منطقية للمقدمات التي نطلق منها في هذه الدراسة. فالمؤلف السلطاني يكتب وفق قواعد محددة سلفاً، ولا نعثر لذاتيته على أي صدى في «موضوعية» النوع الذي يكتب فيه. نعم، قد ينمق العبارة، وقد يدقق أقواله، قد يكثر من الاستشهادات وقد لا يفعل... ضير أنه في جميع الأحوال يظل مجرد حامل للنوع، وهذا ما يعترف به.

٣. «اعتراف» الأديب السلطاني

تتضمن مقدمات «الآداب السلطانية» جملاً واضحة وصريحة يقر من خلالها مؤلفوها أنهم لم يقوموا بأكثر من جمع ما سبق أن قاله أو كتبه غيرهم ونقله وتلخيصه وترتيبه. كيف نتعامل مع هذا «الاعتراف» وما القضايا التي يثيرها، وكيف نتجاوز ظاهره لنلامس محتواه ونستخرج منه بعض الأسس التي تقوم عليها هذه الكتابات؟

إذا نظرنا في بعض العبارات التي يقدم بها الأديب السلطاني تأليفه، نلاحظ من دون عناء كبير أن الكتاب الذي بين أيدينا يندرج في إطار «تقليد» يسهر على نهجه المؤلف، وعلى الرغم من أن العبارات المستعملة من قبل المؤلفين السلطانيين تكاد تكون مترادفة وتحمل المدلول نفسه، فإن بالإمكان، على سبيل الشرح أو التفصيل، أن نتحدث عن مؤلف «جماع»، وثان «مختصر»، وثالث «ناقل».

يقول أبو بكر الطرطوشي مقدماً كتابه: «فجمعت محاسن ما انطوت عليه سيرهم خاصة من ملوك الطوائف وحكام الدول (...) فنظمت ما ألفيته من كتبهم من الحكم البالغة والسير المستحسنة... إلى ما رويته وجمعت من سير الأنبياء (صلى الله عليه وسلم) وآثار الأولين وبراعة العلماء وحكمة الحكماء،

وتوارد الخلفاء وما انطوى عليه القرآن العزيز...»^(٩). ويعترف ابن رضوان في تقديمه لمؤلفه أنه «جمع من سياسة الملوك الأقدمين وسهر الخلفاء الماضين وكلمات الحكماء الأولين ما فيه غنية خاطر...»^(١٠). ويشرح المبشر بن هاتك من جهته ظروف تأليف كتابه قائلاً: «وكتبت قد قرأت كتباً فيها أشياء من آداب الحكماء اليونانيين ومواعظ العلماء المتقدمين (...) فحداني ذلك على أن جمعت منها في كتابي هذا ما رأيته نافعا»^(١١). ويبرز ابن الحداد في مقدمته كيف يادر إلى «جمع لعمه فيما ورد من معاسن العدل والسياسة لدى الثقافة وأرياب الرياسة وجعلها كتاباً اسمه بالجواهر النفيس في سياسة الرئيس»^(١٢). ويخبرنا الشيزري صاحب «المنهج السلوك في سياسة الملوك» قائلاً: «فجمعت لخزانة علومه (ولي الأمر) هذا الكتاب، وهو يحتوي على طرائف من الحكمة وأصول في السياسة وتبهير الرعية (...)، وسلكت في ذلك كله طريق الاختصار ومذهب الإيجاز»^(١٣).

وقد يجد المؤلف نفسه في حيرة من أمره نتيجة وفرة «المواد» المجمعة فيسلك سبيل الإيجاز والتلخيص، كما أقر بذلك ابن الأزرق في توضيحه لمقاصد كتابه التي تتمثل في «تلخيص ما كتبه الناس في الملك والإمارة والسياسة»^(١٤)، أو الماردي الذي «أوجز» في كتابه «ما أحكم المتقدمون قواعده»^(١٥)، أو مؤلف «علوم الخلافة» الذي يقر في مقدمته أن مجهوده لا يتجاوز «... تلخيص رسالة تشتمل على كثير من المعاني»^(١٦).

كما قد يضطر الأديب السلطاني، نظراً إلى وفرة المواد، إلى سلوك سبيل الانتقاء مثل ابن أبي الربيع الذي يخبرنا أنه بعد تأمله فيما وجد من الكتب المرتبطة بموضوعه «انتزع منها ما كان قابلاً للتشجير والتقسيم»^(١٧) أو سبط بن الجوزي الذي يقدم كتابه على أنه مجموعة من «الدور المنقطعة...»^(١٨) أو المرادي الذي يرى أن المتأخرين لم يفعلوا أكثر من «استخراج» نفاثات الحكم الميثوقة في كتب المتقدمين^(١٩). ومن جهة أخرى، قد لا يتجاوز المؤلف حدود «النقل» مثل الغزالي الذي يخبرنا في مقدمة «التبر المسبوك» في نصيحة الملوك، أن بعض المتقدمين من الكبراء سألوه أن ينقل إليهم كتاب «نصيحة الملوك» من اللغة الفارسية إلى الألفاظ العربية فيجيب بقوله: «وامتثلت لذلك، ونقلته على ترتيبه وصورته ولم أغير شيئاً من وضع الكتاب»^(٢٠).

يطول بنا المقام لو شئنا الاسترسال في هذه «الاعترافات» الصريحة والواضحة، ولكن لننقل إن إقرار المؤلف بامحائه أمام تأليفه شيء مستفاد، سواء صرح بذلك كما أوضحنا، أو لم يصرح به مثل الحميدي أو سلطان تلمسان أبي حمو الزياني اللذين لم يخرجنا عن إطار الكتابة السلطانية باستمساخهما لنفس التصورات السياسية الأخلاقية المشاعة في الأدب السلطاني.

٤. مستتبعات الاعتراف

إذا كان أغلب محققي الأدب السلطانية ودارسيها يعتمدون في تحليلهم على «المؤلف» وظروف حياته وعصره، فإننا نجد من بينهم من انتبه إلى «امحاء» المؤلف. هكذا يلاحظ سعيد بن سعيد بصدد كتاب «النصيحة» للماوردي أننا «لا نجد فيه ما يجاوز عمل من ذكرنا من المتقدمين من طلاب الأدب والباحثين عن تدوين الحكم والمواعظ»^(٢١). وهذا ما يؤكد رضوان السيد في حديثه عن المرادي الذي «لن يفعل أكثر من جمع ما ولده المتأخرون»^(٢٢). وفي السياق نفسه يلاحظ عبد الرحمن بدوي في تقييمه لكتاب الميشر بن فاتك ويقول: «... ولكنه ليس فيه إلا فضل الجمع والاختيار، ولا يدل إلا على سمة اطلاعه على كتب الأوائل من اليونان...»^(٢٣). وفي معرض تعليقه على كتاب «واسطة السلوك في سياسة الملوك» يذهب أحد الباحثين إلى أن، «مجهود المؤلف يكاد يقتصر على ترتيب الحكايات والحكم والأخبار...»^(٢٤)، وهي الملاحظة نفسها التي أثارها محققون آخرون^(٢٥).

ومهما يكن تأويل الدارسين لهذه المسألة، فإن الأديب السلطاني يعترف بأنه «يجمع» و«ينظم» و«يلخص» و«ينقل» و«يوجز» و«يلتقط» و«ينتزع» و«يستخرج» و«يختصر» ما وجد من حكم وسير وآداب وقواعد تصب كلها في مجال الملك والإمارة والوزارة والأخلاق والسياسة السلطانية... ولعل أحسن تصوير نصف به المؤلف السلطاني هو ما قام به أحدهم حين صور نفسه مثل «نحلة» تتناول من «الزهرة» أطيبها وتترك أخبثها^(٢٦).



يبدو أن ما يسبغ على هذا «الاعتراف» أهمية كبرى، هو إقراره في «مقدمة» الكتاب. فالمؤلف السلطاني لا يدرج اعترافاته مشتتة، أو بشكل محتشم في ثنايا نصوصه حتى لا تبغض أهميتها. كما أنه لا يقر به إزاء موضوع واحد من المواضيع العديدة التي يعالجها، بل يجعل منه اعترافاً «افتتاحياً» وشاملاً لكل مكونات تأليفه.

ولكن، حتى لو أعلن المؤلف بصريح العبارة انتفاء أي دور له في التأليف، وامحاء أمام نصه الذي خطه، هل نصدق؟ ألا يكون اعترافه من قبيل تمويه القارئ أو مجرد نكران للذات ينم عن تواضع أخلاقي خاصة أن هناك بعض «الاستثناءات» النادرة من المؤلفين السلطانيين الذين يحاولون إيهامنا (القراء) بجدة كتابتهم وفرادتها؟ وهل يكفي أيضاً، بالمقابل، أن يعلن المؤلف في تقديم كتابه أنه مبدع ومجدد ورائد لنعتبره خارجاً عن إطار التقليد؟ وما القول في مؤلف يسكت عن الموضوع بقصد أو من دونه؟

لا يكمن المشكل في حقيقة الأمر في اعتراف المؤلف أو عدم اعترافه بامحائه ما دنا أمام نصوص مكتوبة تحكي عن نفسها، ولنا أن نقضي في شأن جدتها أو اتباعيتها انطلاقاً مما تقوله هي وليس مما يقوله عنها كاتبها. وإذا أثرنا هذه المسألة، فذلك راجع إلى تواتر هذه «الاعترافات» في جل مقدمات المؤلفين السلطانيين بشكل يشير الانتباه.

إن ما ينبغي استحضاره هنا هو أعماق من ثنائية النقل والإبداع أو التقليد والتجديد، ذلك أن المؤلف السلطاني عندما ينفي ذاته جهراً في افتتاحية تأليفه أو سرا داخل نصوصه، إنما يبقى وفيها لخاصية أساسية من خصائص الثقافة العربية الإسلامية، ألا وهي «تقديس السلف» واحترام الموتى و«حفظ العلم»^(٧٧). فهو عندما ينقلنا من «حديث نبوي» إلى ما رواه مؤرخ وما قاله فقيه أو حكيم... لا يعني ذلك بالضرورة، كما قد يتصور اليوم، أن ليس في جمعته شيء، بل العكس هو الصحيح، إذ المؤلف الحقيقي هو الذي يستطيع أن يظهر تبحره في العلوم والآداب، بإكثاره من الأقوال والروايات والاستشهادات حول القضية نفسها.

بعيدا عن كل سوء فهم، ليس المقصود من القول بفرضية «غياب المؤلف» النطق بحكم ما على أعماله، ولا تتضمن هذه الفرضية أي مدلول قدحي يرمي إلى التقيص من قيمة أعمال قد لا تتعدى الجمع والترتيب والتلخيص.

ولكننا أردنا من إثارتها، وإدراج اعترافات الأديب السلطاني نفسه، أن تكون مدخلا إلى مناقشة هذا «القياب»، أو بالأحرى تثبيته من خلال طرح العلاقة بين «المؤلف» و«المجال السياسي» من جهة، وبينه وبين «المجال الثقافي» من جهة ثانية.

ثانيا: حضور «النوع»

لا يكفي أن نقرر أن الآداب السلطانية تشكل «نوعا» من الكتابة محدد المعالم، وأن «المؤلف» يعني داخله، بل لابد من إثبات غياب المؤلف مقابل حضور النوع. لذا نخصص هذا المبحث لذكر مظهرين من مظاهر انتصار النوع على المؤلف، يخص الأول علاقته بالمجال السياسي، حيث تتنفي كل علاقة «تحددية» بين الحياة السياسية التي عاشها المؤلف والظرفية السياسية التي حاصرها وبين ما صاغه من «آدب سلطاني»، ويتعلق المظهر الثاني بعلاقته مع المجال «الثقافي»، حيث يتنفي كل تأثير لما يملكه من عدة ثقافية معروفة في صياغته لتصوصه السلطانية.

١. المؤلف والسياسي

من بين العناصر المهمة التي تعرف الأديب السلطاني، ونجدها حاضرة عند محققين نصوصه ودارسيه هو أنه «رجل سياسة». تختلف العلاقة بين الأديب السلطاني والمجال السياسي من شخص إلى آخر. فهو قد يكون في قمة الهرم السلطاني مثل أبي حمو الزياتي حاكم تلمسان وكاتب «واسطة السلوك»، والعباس بن علي ملك اليمن ومؤلف «نزهة الظرفاء». وقد يكون، وهذا هو الأغلب، متوليا خطة سلطانية أو دينية مثل ابن رضوان «كاتب العلامة» لدى المرينيين، وابن الخطيب وزير غرناطة، أو الماوردي قاضي القضاة... وقد لا يكون هذا أو ذاك، ولكنه يراود البلاط السلطاني تقريبا أو طمعا في وظيفة أو ولاية. وربما، وهذا شيء نادر، لا يطمع الكاتب في جاه أو مال، وإنما تنحصر نيته في إصلاح ما يمكن إصلاحه من بعض أمور الدولة السلطانية. ومهما تكن وضعيته أو وظيفته، فإن المؤلف يجد نفسه داخل الدائرة السلطانية معاشيا مجرياتها ومعانيها تقلياتها.



لا يمكن أن يوجد أديب سلطاني إذن، نظرا إلى طبيعة ما يكتبه خارج المجال السياسي. وانطلاقا من هذه العلاقة العضوية، يستنتج الباحثون استحالة قراءة هذه الكتابات من دون الرجوع إلى هذا المجال، فهحاولون تحليل الخطاب السياسي السلطاني في ضوء «الوظائف السياسية» التي تقلدها الكاتب من جهة و«الظرفية السياسية» العامة التي عايشها من جهة أخرى.

تكثر الأمثلة في هذا الصدد، لذا نكتفي بذكر مثالين: أولهما يخص علاقة «الوظيفة» بـ «الكتابة» من خلال الملك أبي حمو الزياتي، وثانيهما يخص علاقة الظرفية السياسية بالكتابة نفسها من خلال الماوردي ومشكلة «وحدة الخلافة».

أ- بين الوظيفة والكتابة

يتضح من خلال الدراسة المطولة التي خصت بها د. وداد القاضي النظرية السياسية لملك تلمسان أبي حمو موسى الزياتي، أن وضعية المؤلف كملك كانت القاعدة الأساسية التي تحكمته بشكل مباشر في صياغته لمختلف التصورات السياسية. فهذه القاعدة كانت وراء «القدر الكبير من أصالة نظريته»، كما أنها تثبت «العلاقة الوثيقة جدا» بين تجربة أبي حمو السياسية في الواقع وما صاغه من نظريات في السياسة «حتى ليكاد كتاب «الواسطة» أن يكون هو الوجه النظري لما كان يطبقه أبو حمو في الواقع». وللتدليل على ذلك تسوق د. وداد القاضي البعد الدعائي الذي يكتف الكتاب، واستشهاد المؤلف بأحداث ومعارك عايشها وساهم في صنعها، وتركيزه على قاعدة «الجيش» كركن من أركان الدولة، بل وذكره لتقسيمات يبدو أنها محلية تخص جنده بالذات، وتعامله الخاص مع بعض المصادر التي اعتمد عليها، وإغفاله لقاعدة «العمارة»، كمقوم من مقومات الدولة، وذكره لاحتفالاته بعيد المولد النبوي^(٢٨). كل هذه دلائل تثبت في نظر الباحثة «العلاقة الوثيقة جدا» بين ما تضمنه كتاب «الواسطة» ووضعية المؤلف كحاكم على سلطنة تلمسان.

وهي المنحى نفسه، يذهب باحث آخر خص للملك أبا حمو بكتاب مستقل إلى أن «واسطة السلوك»، تتضمن تصورا خاصا بجمالها شيئا مختلفا عما عهدناه من كتب «نصائح الملوك» والسبب هو أن النصائح التي حوتها الواسطة «ليست موجهة إلى الملك من طرف الحكماء والكتاب كما هو الشأن عادة، وإنما هي صادرة عن أحد الملوك...»^(٢٩).

لنقل هي البداية إن تفسير كتابة ما من خلال «وظيفة» تقلدها المؤلف ينبغي على تلويل تبسيطي ومباشر إلى حد ما. وحتى لو تمكنا من اصطناع علاقة ما بين الكتابة والوظيفة فإنها لا تستقيم تبريرا لما كتب، ولا تتعدى أن تكون علاقة اتقافية من دون أن يسمع اعتبارها عضوية أو تحديدية، وإلا فإن أصحاب «الوظائف المتشابهة» يكون لهم بالضرورة تصورات متشابهة! أو أن أصحاب الأفكار المتشابهة تقلدوا بالضرورة الوظائف نفسها! والحال أن الأمر ليس على هذا النحو. لقد وجدت د. وداد القاضي في «الدهاء» و«الجيش» و«الأحداث التاريخية» التي ساقها أبو حمو علامات دالة على آثار وضعية المؤلف كملك على تلمسان... غير أن هذه العناصر المذكورة نجدها بالتمام عند مؤلفين آخرين لم يكونوا يوما ما ملوكا! فهل نهدم فكرة الدهاء عند القاضي المرادي، وألا تبرز أهمية الجند السلطاني عند الفقيهين الطرطوشي وابن رضوان؟ وهل لم يسق أغلب الأدباء أحداثا تاريخية عاصروها...؟

نعم، يمكن القول إن أبا حمو اهتم كثيرا بالجيش نظرا إلى ما عايشه هو نفسه من معارك وحروب حفاظا على كيانه نفسه، وهو في ذلك لا يختلف كثيرا عن أديب آخر يولي «العدل» اهتمامه وضرورته نظرا إلى حسوة «الجهور» في زمانه. على أن هذه «العوارض» لا تؤثر في الأساس الموحد للفكر السلطاني. وبمعنى أدق، لا نجد فارقا فيما يخص تصور «الجند» بين أبي حمو الذي خصه بمشترات الصفحات، والمرادي أو ابن الخطيب اللذين لم يتجاوزا في حديثهما عنه صفحة أو اثنتين. لقد أسهب مؤلف «الواسطة» في ذكر الجند وأقسامه، ولكن، هل تجاوز مفهوم جند «الأجناس المتفرقة والقبائل المختلفة» القائم على المال؟

يمكن أن نضيف أمثلة أخرى^(٢٠)، غير أن ما كان يهمنا في هذه الفقرة هو تأكيد أن الكتابة السلطانية تجد أسسها في قوالب معدة سلفا، وتأكدت معالمها مع مرور الزمن السلطاني أكثر مما تجد أسسها أو تشعبها لها في هذه الوظيفة أو تلك من الوظائف التي قد يشغلها الكاتب السلطاني. نعم، قد يلجأ المؤلف إلى ذكر أحداث عايشها، وقد تكون هذه الأحداث مرتبطة بحياته الخاصة، غير أن هذا لا يعني ارتباطا لفكر المؤلف بواقعه بقدر ما يدل على بحث المؤلف عن إسنادات إضافية تؤكد صحة الأفكار التي تحملها الثقافة السلطانية.



ب- الظرفية السياسية والكتابة السلطانية

إلى أي حد يمكن تفسير النص السلطاني بالظرفية السياسية العامة التي انبثق منها أو عايشها المؤلف؟ هل الظرف المريني يفسر كتاب «الشهب اللامعة»، وهل ظروف دولة بني عبد الواد تبرر «واسطة السلوك»، وهل يعكس كتاب «بدائع الصلح» اندحار الأندلس وعلامات سقوطها، وهل تجد رابطاً بين كتاب الماوردي «تسهيل النظر» وسيطرة البويهيين على مقاليد الحكم؟ والأمثلة كثيرة...

يعتبر د. سامي النشار كتاب المرادي في السياسة صورة لـ «بنية المجتمع المرابطي»، ودليله أن الكتاب ألف في خضم الدعوة المرابطية التي تزعمها الأمير أبو بكر بن عمر، وأن المرابطين طبقوا ما تضمنه الكتاب من تعاليم، ونفذوا تصوراتهم فيما يخص تكوين الجيش^(٢١). وإذا كان ابن الأزرق قد صاغ كتاب «البدائع» في ظرفية تاريخية خاصة، إذ السلطة لم تعد كما كانت، حيث بدأ الضعف ينخر جسدها، والآخر في الضفة الأخرى من البحر المتوسط يستفيق ضدها ويهددها، وأحلامها الإمبراطورية بدأت تفقد بريقها... فهلا تأثرت تصورات الكاتب السياسية بهذه المستجدات الظرفية؟ وهل انعكس، كما يدعي ذلك د. سامي النشار، الهاجس الذي كان يحكم ابن الأزرق في ترحاله ما بين مالقة وغرناطة وفاس وتلمسان وتونس ومصر، والمتمثل في الانفلات من الانحدار وضباع الأندلس، في كتاب «البدائع»^(٢٢) وهل نجد لدى ابن الأزرق ما ينبئ فعلاً بهذه التحولات الكبرى، أم على العكس ظلت الكتابة السلطانية عند نقطة بدايتها، مفصولة عما يعتري الواقع من أحداث، تراوح مكانها وتحتضر أمام مجمل التحولات العميقة التي أصبح المغرب يعيشها؟

يبدو أن الظرفية التاريخية السياسية هي أهم عامل يحول دون القول بتناسخ هذه الكتابة السياسية وغياب مؤلفها، فكل أو جل محققي هذه الكتابات يتلمسون «انعكاسات» الظرفية على نص الكاتب وتفاعله معها، مما قد يجعله مؤلفاً «مفرداً» يجيب عن تساؤلات العصر الذي يعيش فيه.

في هذا السياق، نورد مثلاً دالاً نحاول من خلاله تبيان انتفاء كل «علاقة» تحديدية بين مؤلف الماوردي «تسهيل النظر...» والوضعية السياسية العامة التي عاصرها المؤلف، وحاول إيجاد حلول عملية لها عبر تنظيراته المعروفة لمشكلة «الخلافة» ووحدتها.

إن أغلب الذين تحدثوا عن الماوردي، رأوا فيه مفكرا سياسيا كبيرا متفاعلا مع قضايا عصره، ومحاولا، ما أمكنه ذلك، إيجاد حلول للمشاكل المستجدة التي عاشتها الدولة «الإسلامية»، وعلى رأسها التسلسل «البويهي» ومشكل «الخلافة»، ووجدتها، والمعمل على إنقاذها بكل الطرق حتى يبقى لأمة الإسلام شيء اسمه «الخلافة»، ولا يهم أن تكون حقيقية أو «شكلية»^(٢٣).

غير أن للملاحظ هو أن من درسوا هذا الموضوع وحلوه إنما يستشهدون على الخصوص بنصوص من «الأحكام السلطانية» وليس من كتب الماوردي السياسية الأخرى كـ «تسهيل النظر» أو «نصيحة الملوك»، لماذا ألم تسعفهم نصوص «التسهيل»، و«النصيحة» لاستشفاف آراء الماوردي ومواقفه من قضايا عصره الكبرى من خلافة وإمارة ووزارة؟ ألا تكتفي كتب الماوردي السياسية هاته، بدورها، بإعادة إنتاج «نوع» من الكتابة فاقد الصلة بمقتضيات الواقع؟ وإذا كان من الصحيح، كما يقول د. سميد بنسعيد في معرض مقارنته بين كتب «نصيحة» الماوردي و«ملوك» ابن أبي الربيع و«تبر» الفزالي، أن الأول يختلف عن الباقي بحكم أنه «دعوة إلى التغيير»^(٢٤)، فكيف نفسر ملاحظة د. رضوان السيد الذي لم ير في الكتب نفسها غير «نزعات أخلاقية» عامة ومجموعة من «الإكليشيات» المثوبة لتفاصيل التاريخ^(٢٥)؟

لا نعثر في «تسهيل النظر» بقسميه المتعلقين بـ «أخلاق الملك» و«سياسة الملك» ما به يمكن أن نثبت حضور أهم الإشكالات التي سيطرت على الماوردي هي «الأحكام»، والتي حاول من خلال تنظيره لمشكل «الخلافة» ووزارة «التفويض» وإمارة «الاستيلاء» أن يجد حلولاً لقضايا ظرفيته السياسية. فالماوردي يقدم لنا صورة عن الملك أو السلطان (ال خليفة) مطابقة لما قدمه غيره، كما يتناول موضوع «الوزارة» في رفعة مرتبتها، وشروطها العامة كما تناولها غيره من الأدباء، ويتحدث عن الجند والمال كما يفعل أي أديب سلطاني، وهذه كلها معطيات تسمح لنا بالقول إن حيثيات عصر الماوردي لم تكن لتجد لها صدى واضحا في كتبه السياسية المذكورة لأنه كان يكتب بمنظار «التنوع» من دون أن يخرج عن الإطار العام المتحكم في الكتابة السياسية السلطانية^(٢٦).

ليس الكتاب السياسي السلطاني بحثا في أسس الدولة، ولا هو بتفسير خاص لواقع خاص، إنه أقرب إلى أن يكون صورة هلامية تصلح لكل السلطانات من دون أن يتمكن من تحليل واقع سلطنة بعينها أو تفسيره.



وهذا بالضبط ما يمكن أن نستشفه من زاوية أخرى، من كلام د. علي أومليل حين يقول: «إننا لا نستطيع أن نلمس معرفة حقيقية بالمجتمع ولا بالسياسة إذا نحن التجأنا إلى هذا الأدب السياسي (...) إن الغائب الأكبر من هذا الأدب السياسي الإسلامي هو المجتمع والسياسة كما كانا في الواقع الفعلي»^(٢٧).

٢. المؤلف والثاني

إذا كان الأديب السلطاني تحديدا «رجل سياسة»، فإنه أيضا «رجل ثقافة»، وغالبا ما يكون معلما على مجالات معرفية متعددة، ومساهما في إنتاجاتها. هكذا نجد أدبيا سلطانيا هو في الآن نفسه «فقيه»، خط العديد من المؤلفات الفقهية مثل أبي بكر الطرطوشي أو أبي الحسن الماوردي. كما أننا قد نجد «فيلسوف» أو «متفلسفا» يدلوا بدلوهم في هذا المجال مثل ابن أبي الربيع أو العامري. وقد نجد أيضا متأثرا بـ «العمران الخلدوني» مثل ابن الأزرقي وبعض تلامذته. بل هناك من المحققين والدارسين من يدخل في تحليلاته اعتبارات أكثر تحديدا، فيتحدث عن أديب سلطاني «أشعري» و«اعتزالي» أو «شيعي» و«سني».

وبإضافتهم نعت «الفقيه» أو «الفيلسوف» أو هما معا إلى أديب سلطاني ما، يروم بعض المحققين إضفاء نوع من الأهمية «الاستثنائية» على المؤلف تميزه عن نظرائه السلطانيين.

ولكن، هل «الفقه» بمختلف مذاهبه، و«الفلسفة» بتأقلماتها الإسلامية، و«العمران» في لونه الخلدوني... إلخ، استطاعت كلها أو أحدها، أن تجعل من «النص السياسي السلطاني» نصا متفردا؟ وبعبارة أخرى، هل تمكنت المجالات المعرفية المذكورة من أن تخرق «عتبة» «النوع» وقواعده أو أن تجعل من المؤلف حاضرا في النص، منفردا به ومختلفا عن غيره؟

في جوابنا عن هذا السؤال نتطرق إلى ثلاثة مجالات معرفية مختلفة هي «الفقه» و«الفلسفة» و«علم العمران»؛ نحاول من خلالها إثبات مركزية «النوع» بقواعده المحددة سلفا، وهامشية «المؤلف» في منابعه الثقافية المتعددة.



أ- مثال «الفقه»

هناك فارق أساسي بين تصورين للمجال السياسي: تصور فقهي - شرعي يرى أن الدولة أداة لتحقيق الشرع، وتصور سلطاني دنيوي يرى الشرع أداة لتحقيق استقرار الدولة. كيف يتعامل المؤلف السلطاني إذن حين يجتمع في ذهنه التصوران معا، وهل تتأثر نصوصه السلطانية بهذا الجمع؟

يوضح مثال الماوردي بشكل جلي طرق تدبير هذه الثنائية المتصلة والمتفصلة في آن. فهو من جهة مؤلف «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، وهو أيضا مؤلف «تسهيل النظر» و«نصيحة الملوك». يظل «فقيه» في الكتاب الأول، ويصبح أدبيا سلطانيا في كتبه السياسية الأخرى. هي «الأحكام» يخضع الماوردي السياسة للشرعية، وفي «التسهيل» يطوع الشريعة لتتطابق مع السياسة. يتحاشى في «الأحكام» أي استشهاد بأثار فارس أو حكم اليونان لتحضر الآية القرآنية والحديث النبوي، وفي «التسهيل» يلجأ إلى فارس وغيرها مستدلا، بل واضعا لما يستشهد به جنبا إلى جنب مع ما قاله الله أو الرسول أو قام به خليفة المسلمين عمر بن الخطاب، مثله في ذلك مثل سائر أدباء السلاطين.

ومن جهة أخرى يفتح الماوردي كتابه «نصيحة الملوك» بالحديث عن واجب النصيحة شرعا، ويعضد في مختلف عباراته التقديمية الهاجس الديني، ويقول بصريح العبارة: «أردنا أن نجعل كتابنا هذا كتابا دينيا، نريهم فيه مصالح معادهم ومعاشهم ونظام ممالكهم وأحوالهم، بكتاب الله رب العالمين وستن الرسول (صلى الله عليه وسلم) والخلفاء الراشدين، ونحذرهم سوء المصرع ولؤم الميتة وقبح الأحداث واستحقاق العقوبة عاجلا وأجلا»^(٢٨). غير أن «إرادة» الماوردي لجعل كتابه «كتابا دينيا» مستصطنع «بالنوع» الذي يندرج فيه كتابه، وستمحي أمام القواعد المحددة سلفا للكتابة السياسية السلطانية. وهذا ما لاحظته سعيد بن سعيد بقوله: «إن أبواب الكتاب والاستشهادات المختلفة التي يعج بها بدءا من «عهد أردشير» إلى «خطب أرسطو إلى الإسكندر» تجعل منه مجرد حلقة في سلسلة الآداب السلطانية الياخطة عن «تدوين الحكم والمواعظ»^(٢٩). وإذا كان د. سعيد بن سعيد يرى أن «نصيحة الملوك» كتاب «ديني» من حيث الغاية والقصود، ومن جهة انتماء



صاحبه إلى علم من العلوم الدينية هو الفقه...»^(٤٠). فبإمكاننا القول: إن «نصيحة الملوك» كتاب «دنيوي» بنصوصه الناطقة ومواضعه المبتوثة على الرّغم من «إرادة» المؤلف وما كان ينويه فيه.

ومن زاوية أخرى، نلاحظ كيف أن د. عابد الجابري يركز على انتماء «الجاحظ» إلى المذهب الاعتزالي ليفسر به فكرة المماثلة بين الله والسلطان ويقول: «يقدم لنا الجاحظ نموذج «المتكلم» الثرثار: هو معتزلي يقول بـ «العدل والتوحيد»، ويتكلم في كل شيء، ولكن دائماً من مأثور قاعدته «التوحيد والعدل»، وبالتالي لا بد أن تنعكس أشعة هذه «القاعدة» على كل شيء يراه ويتكلم فيه، خصوصاً عندما يكون موضوع الكلام هو «أخلاق الملوك»، وهذا عنوان أحد كتبه». ثم يستعرض العديد من الاستشهادات من الكتاب معتبراً إياها بمنزلة «قلات لسان تمير عن تغفل المماثلة بين الله والخليفة في لا شعوره السياسي» ليخلص إلى القول: «إن الجاحظ يقرأ هنا أخلاق الملوك بواسطة «صفات الله» ومن خلالها»^(٤١).

قد يكون هذا الأمر صحيحاً، ولكن الأکید أيضاً أن العلاقة بين فكرة «المماثلة بين الله والحاكم، وانتماء المؤلف إلى «المذهب المعتزلي» ليست علاقة مباشرة، ولا علاقة علة بمعلول حيث إننا نجد مبدأ «المماثلة» سائداً ومنتشراً عند مختلف المفكرين السلطانيين، بغض النظر عن انتماءاتهم المذهبية قبل الجاحظ وبمده، خاصة أن د. عابد الجابري نفسه يبين «تغفل بنه المماثلة» هاته من خلال مفكرين آخرين مثل «الموردي» و«الطوطوشي» وحتى الفيلسوف «الفارابي»، بل يجد لها مكاناً حتى في عالم الأدب، عالم الشعر والخطابة والمقامات...»^(٤٢). إن انتماء المؤلف إلى «المعتزلة» لا يقصر القول بهذه «المماثلة»، كما أن نهى مبدأ هذه «المماثلة» لا يبرر «اعتزالية الجاحظ» ولا لكان التطابق حاصل بين عالم المعتزلة وعالم الآداب السلطانية.

ب. مثال «الفلسفة»

يؤكد بعض المحققين حضور الفكر «الفلسفي» الذي تشبع به بعض الأدباء في صياغتهم لنصوصهم. وحتى نبين، على العكس من ذلك، انتماء عدة المؤلف «الفلسفية» أمم النوع الذي يكتب فيه، نسوق بعض الملاحظات الخاصة بكل من المرادي والعامري وابن أبي الربيع الذين ينعنون بالفلاسفة أو «الفلسفين».

● في حديثه عن «مصادر كتاب المرادي وأسلوبه في الكتاب يقرر د. سامي النشار: «وجود مادة فلسفية» تتمثل في الاستشهاد بأقوال لأرسطو، وإطلاع المرادي على كتب فلاسفة الإسلام، وخاصة الرازي والفارابي وابن سينا... وربما ابن باجة، إضافة إلى احتكاك المرادي بالمعلومات الفلسفية من طريق «علم الكلام»^(٤٣)..

لا يكفي أن يردد المرادي اسم أرسطو «المنحول»، ولا أن يطلع على كتب «فلاسفة الإسلام» لنعتمد في وجود «مادة فلسفية» أو أثر يوناني في كتابه. فتصوّر كتاب «المرادي» التي بين أيدينا، لا تنبئ عن هذا التأثير. فهو، طيلة الكتاب، يتحدث عن واجب «التصحيح: لأولي الأمر، وعن مجموعة من «الصفات الخلقية» الواجب توافرها في الحاكم، وعن «رجال الدولة» وعن «جند الأجناس المتفرقة والقبائل المختلفة»... إلخ، وهي كلها الموضوعات نفسها المعالجة بالأسلوب نفسه لدى أدباء آخرين، قبله وبعده، مما يؤكد أننا إزاء كتابة سياسية محددة القواعد، لا تتأثر بما يحمله «المؤلف» في ذهنه من معلومات «فلسفية» أو غيرها.

قد يكون المرادي قارئاً جيداً لكل «الفلاسفة» المذكورين، وقد نعتبره، كما يرى البعض، «فيلسوفاً»، غير أنه يكون ملزماً، وهو يخط كتابه «السلطاني» بنزع عباة «الفلسفية» وارتداء لباسه السلطاني، وهذا ما يؤكد كتابه في «السياسة».

● يتضمن كتاب «السعادة والإسعاد» للعامري (٢٨١)، نصوصاً سياسية سلطانية متعددة، خاصة في القسم الخامس الذي يتحدث فيه عن: «ما يجب على الرئيس أن يأخذ به نفسه في سياسة رعيته»، ناهيك عن العديد من الشذرات السياسية «السلطانية» المشتتة بين ثنايا الكتاب. وإذا كانت الدراسة التحليلية المطولة التي قدم بها د. عبد الحليم عطية كتاب «السعادة» تؤكد مدى تأثير الفكر الفلسفي اليوناني، وخاصة الأفلاطوني منه، على العامري مؤلف الكتاب^(٤٤)، فمن حقنا أن نتساءل عن مصير هذه «النصوص السلطانية» وما يكون قد لحقها من تغيرات نتيجة هذا التأثير.

نعم، لقد اعتمد العامري بشكل كبير على «المرجعية اليونانية»، الصحيح منها والمنحول، غير أنه أضاف إليها العديد من أقوال أردشير وغيره من أكابر الفرس، ناهيك عن حضور المرجعية الإسلامية من خلال القرآن والحديث

وغيرهما... وهذا ما جعل الكتاب، على حد تعبير الجابري نوعاً آخر من أنواع «سوق الأدب» على غرار «عيون الأخبار» لابن قتيبة أو «العقد الفريد» لابن عبد ربه، حيث لا يتدخل المؤلف إلا نادراً مكتفياً بمرض مقتطفات ممزولة من هنا وهناك... وحيث، وهذا هو الأهم، لا نجد فرقاً عند المؤلف بين أقوال لأرسطو وأفلاطون تطرح المشكلة الأخلاقية والمشكلة السياسية طلباً لحياة فردية وجماعية تتحقق فيها العدالة والسعادة، وبين أقوال لأنوشروان تختصر المشكلة الأخلاقية والسياسية معا في الطاعة، طاعة العبيد للملك»^(٤٥).

● يتعلق المثال الأخير بكتاب «سلوك المالك» لابن أبي الربيع الذي يتفق دارسوه على وجود أثر فلسفي يوناني واضح، إذ يضعه أحدهم إلى جانب «آراء أهل الميمنة الفاضلة» للفارابي، ويسوي فيه محققه بين الأثرين اليوناني والإسلامي^(٤٦). غير أن الملاحظ هو أنه فيما عدا الفصول الثلاثة الأولى المتعلقة بـ «مقدمة الكتاب» و«أحكام الأخلاق وأقسامها» و«أصناف السيرة العقلية الواجب على الإنسان اتباعها» يبقى لدينا الفصل الرابع المتعلق بـ «أقسام السياسات» الذي يبدو بموضوعاته وطريقة معالجته جزءاً لا يتجزأ من الأدب السلطاني. وبالتالي قد يكون مطروحاً على الباحث ضرورة التمييز داخل الكتاب نفسه بين نصوص ملحقة بل مقحمة أحياناً داخل الكتابة السياسية السلطانية؛ ليس للتخلص منها... بل بغية الانتباه إلى انعكاس أي تأثير لها في تركيبة النص السلطاني، وهذا ما سنحاول أن ندرسه من زاوية أخرى تتعلق بالرباط الممكن بين عمران ابن خلدون والكتابة السياسية السلطانية.

ج. مثال «علم العمران»

أولى العديد من الباحثين اهتماماً خاصاً بابن الأزرق وكتابه في السياسة نظراً إلى اعتماده الكبير على «مقدمة» ابن خلدون نقلاً وتلخيصاً وشرحاً. والواقع أن علاقة «بدائع السالك» بـ «المقدمة» تطرح علينا سؤال العلاقة بين «الأداب السلطانية» و«علم العمران»، خاصة ونحن نعلم أن صاحب «المقدمة» استلهم كتاب صديقه ابن رضوان «الشهب اللامعة»، ووجه نقداً لاذعاً إلى الطرطوشي وابن المقفع وأيضاً إلى كتاب «السياسة» المنسوب إلى أرسطو^(٤٧).



كيف تسنى لابن الأزرق إذن الجمع بين تصورين يبدو استحالة جمعهما في ذهن ابن خلدون؟ هل يتعلق الأمر في كتاب «البدائع» بتركيب جديد يجيز القول إن اعتماد ابن الأزرق على مفاهيم ابن خلدون العمرانية أثر في صياغة النص السلطاني، أم أن هذا النص ظل في منأى عن أي تأثير محافظا على استقلالية النوعية؟

يرى محققا كتاب «بدائع السلك» أن ابن الأزرق، باستناده إلى ابن خلدون وسم كتابه بطابع خاص يختلف عن نظرائه السلطانيين، إلا أنه «خطأ بالنظريات الاجتماعية والسياسية لدى المسلمين خطوات أوسع ووصل بهذه النظريات إلى مرحلة نضج ومزج بين نظريات ابن خلدون ونظريات أخرى سياسية إسلامية تستند إلى اتجاه آخر يخالف اتجاه ابن خلدون السياسي البحت (...) فحاول أن يوفق بين نظريات ابن خلدون ونظريات ابن رضوان والطرطوشي^(٤٨). كما أنه درس المقدمة دراسة عميقة استوجبت تلخيصه إياها تلخيصا محكما ثم دمجه لهذا التلخيص في كتابه دمجا موضوعيا ومنطقيا أيضا^(٤٩).

وهي موقف مغاير ينفي الباحثان د. هابيد الجابري ود. عبد الله العروي أي علاقة يمكن أن تجمع كتاب ابن الأزرق بـ «مقدمة» ابن خلدون. فالأول يرى أن «علم العمران» توقف مع صاحبه، وأن ابن الأزرق لم يفلح في قراءة «المقدمة» لمزجه بين «السياسة والأخلاق» وبين «تقرير الواقع والوعظ والإرشاد»^(٥٠). والثاني يؤكد حقيقة «التراجع العمراني» الذي عاصره ابن خلدون، وأن التحول الحاصل كان في «اتجاه معاكس»، بدليل كتاب ابن الأزرق الذي يلخص المقدمة ويصححها بأقوال الطرطوشي والغزالي، كما لو كان التوفيق ممكنا، وهذا ما لم ينتبه إليه الشراح المعاصرون^(٥١).

لقد كان هدفنا من عرض هذه المواقف أن نبين أمعاء «المؤلف» أمام «النوع». فكما أن عدة المؤلف «الشرعية» أو «الفلسفية» لم تؤثر في نظام الكتابة السلطانية، كذلك يمكن القول إن عدة ابن الأزرق «العمرانية» لم تفلح في اختراق النص السلطاني، فالتوفيق، الذي قال به محققا كتاب ابن الأزرق، أمر تكذبه نصوص «المقدمة» نفسها، وبصريح العبارة، حيث نجد صاحبها يرفض رفضا قاطعا كل تصور سياسي سلطاني يقف عند «ظواهر» الأشياء ولا ينفذ إلى «طبائعها» المتحركة فيها^(٥٢)، كما يكذبه

كتاب ابن الأزرق نفسه الذي لم يقم، في حقيقة الأمر، إلا بوضع نصوص «المقدمة» جنباً إلى جنب مع نصوصه «السلطانية»، ومن دون أي تدخل من جانبه، وهو شيء ممكن، بل ويسير إذا ما استحضرنّا في ذهننا «تشابه الموضوعات» بين «المقدمة» و«الآداب السلطانية»، وهو ما أقرب به ابن خلدون نفسه.

وإذا كان موقف كل من د. الجابري ود. العروي متقارباً في تفيهما لكل توفيق أو تركيب بين ابن خلدون وابن الأزرق نتيجة «القرابة الأخلاقية» عند الجابري و«التراجع العمراني» عند العروي، وهما أمران صحيحان ومتلازمان، فإننا نضيف أيضاً أن «النص السلطاني» بطبيعة قواعد كتابته يحول أيضاً دون هذا التوفيق والتلاقح، وأن المؤلف، مهما كانت عدته الثقافية والفكرية، يُمحي أمام قواعد النوع الذي يكتب فيه.

ثالثاً: «محددات النوع»: «الدائرة المرجعية»

إذا كانت «أدبية النمى السلطاني» تتمثل في استمرار المؤلف لعدته الثقافية متحكما فيما يريد وما لا يريد من استشهادات واستطرادات^(٥٢)، فإن «محددات النوع» تبرز على العكس من ذلك، خضوع المؤلف لقواعد محددة سلفاً. وإذا كانت هذه الأدبية «تدفع أكثر نحو تمييز المؤلف عن نظرائه شكلاً وأسلوباً، فإن «محددات النوع» تدفع إيجاباً نحو إلحاقه بجوقة المؤلفين السلطانيين. وأخيراً إذا كانت سمة المستوى الأول هي «التنوع»، فإن ميزة المستوى الثاني تتمثل في كونه عاماً بشموليته وقاراً في عناصره.

تكمن أهمية البحث في الإطار المرجعي كثابت من الثوابت البنيوية للنص في تحديده لمجال السياسة السلطانية، وتعيينه حدود أو أفق الفكر السياسي السلطاني، وتوضيحه للدائرة «الابستمولوجية» التي يتحرك داخلها. وليس من الصعب تحديد «المنظومات المرجعية» للآداب السلطانية. يكفي تصفح «مقدمات هؤلاء الأدباء» و«حواشي المحققين»، وتعليقات الباحثين لنستنتج تواجد ثلاثة ثوابت مرجعية أساسية تتجلى في السياسة «الفارسية» والحكمة «الهينستية» و«التجربة الإسلامية»^(٥٣).

لا نسمى هنا إلى طرح مسألة «المنظومات المرجعية» في أصل تكوينها، وتطورها التاريخي، وتلاقياتها التدريجية والمتوالية، بدءاً من اندحار أمة «فارس» تحت ضربات المسلمين القادمين، وما تلا ذلك من «نقل» الدولة الإسلامية «الوليدة» لبعض التنظيمات الإدارية الفارسية لتسيير شؤونها، وما صاحب ذلك من نقل التراث السياسي الفارسي ترجمة وتلخيصاً واقتباساً، وما تخلل مختلف هذه العمليات من صراعات ثقافية شعبية أدت في بعض مناحيها إلى نقل وترجمة وانتحال المأثورات اليونانية^(٥٥)... إلخ. مقابل ذلك، نتحدث هنا عن هذه «المرجعيات» كثوابث «بنيوية» أصبحت تشكل جزءاً لا يمكن الاستغناء عنه في صياغة «النص السلطاني». كيف تسنى للنص السلطاني إذن الجمع بين ثلاث «منظومات مرجعية» تعكس ثلاث تجارب تاريخية لأمم تبو، على الأقل ظاهرياً، اختلاف ميزاتها الأساسية: سياسة فارس و«عقل» اليونان، و«دين» الإسلام وكيف بدت هذه المنظومات داخل النص السلطاني متساكنة مجتمعة؟

يجب الإشارة بدءاً إلى أن تصفح المنظومة الفارسية - السلطانية، سواء تجلت في كتب مستقلة مثل «عهد أردشهر» أو في المأثورات المتناثرة هنا وهناك داخل النصوص السلطانية، وتصفح المنظومة اليونانية الهلينية، تجلت في كتب مستقلة مثل «سر الأسرار» المتحول لأرسطو، و«العهد اليونانية» المحسوب على أفلاطون، أو في عشرات الأقوال الموثقة داخل النص السلطاني، ومقارنتهما مع ما يعمل في ذهن الأديب السلطاني من تجارب ومواد صربية - إسلامية، يسمح لنا بتأكيد وجود انجذاب فيما بينها، وأمعاء لكل تناقضات «أصلية»... على أنه، وحتى فيما لو حدث للمؤلف السلطاني نوع من عصر في الهضم النظري لإحدى مكونات المرجعيات المذكورة؛ فإنه، وهذا اختصاصه بامتياز، يعمل على تذويبها، بمختلف الأليات والتقنيات ويصبح ما يلجأ إليه من «محاكاة» و«تأصيل» و«تلخيص» و«التقاط»... أكثر من مجرد «تمرين أدبي» بقدر ما هو تمبير عن «الحاجة التاريخية» الماسة لاقتباس أمة عن أخرى.

١- المنظومة للفارسية

إذا ما تجاوزنا فترة الدعوة «المحمدية» وحكم «الخلفاء الراشدين»، وهي مدة يسيرة هي كل الأحوال وتميزت في عمومها بانشغالات لم تكن تسمح بالتفكير في الأجهزة المؤسسة للدولة وتحديد طبيعتها، (نشر

الرسالة، حروب الردة، الفتوحات الإسلامية، الفتنة الكبرى...) أمكننا القول أن ظهور الدولة كدولة هي التجربة الإسلامية بدأ أول ما بدأ مع معاوية بن أبي سفيان أول «ملك - خليفة» عربي إسلامي. والحقيقة أن الجمع هنا بين «الملك» و«الخليفة» يختزل إشكالية هذه الدولة الوليدة، ويبرز أهم مكوماتها.

يمكن اعتبار «انقلاب الخلافة إلى ملك» على حد تعبير ابن خلدون، بمنزلة المدخل التاريخي لبروز الأدب السياسي السلطاني، وتقصيد بذلك أن المجتمع العربي الجديد هي ثقافته السياسية وأجهزة دولته أصبح مهياً لاستقبال الآثار السياسية «السلطانية» «بالقوة» منذ بدء الحكم الأموي، وإن لم تقبلور بشكل واضح إلا في مراحل لاحقة كما هو معلوم، وخاصة مع العهد العباسي. كان لابد للعرب المسلمين، وقد أصبح نظامهم السياسي «ملكا»، من التأثر بالأنظمة السياسية التي أنهت تحت ضربات «الفتوحات»، وكان «النظام السياسي الفارسي» من أبرز هذه الأنظمة التي «ورث العرب تلقائياً» أجهزته وتنظيماته^(٥٦)، إذ كان «أول المنظومات التي عرفها العرب المسلمون»^(٥٧) ووجدوا فيها «صورتهم» وضالتهم لتسيير شؤون الدولة الوليدة^(٥٨).

غير أن انتقال التنظيمات الإدارية والسياسية من جماعة ما إلى جماعة أخرى ليس بالعملية «الوظيفية» البحتة، إذ تتضمن من جهة مستتبعات «ثقافية» تسهل عملية استتبات هذه التنظيمات، كما تتطلب من جهة أخرى وجود «موظفين» مستأنسين بآلياتها. والعاملان معا متلازمان. فمن حيث الوقائع ظهرت فئة الكتاب الإداريين والموظفين السلطانيين، وكان أغلبهم من أصول غير عربية، ومن حيث التنظيم لهذه التحولات ازدهرت عمليات الترجمة والاقتباس عن التراث الفارسي الذي ظل «الثابت الذي يغذي النشاط «التنظيمي» لأغلب كتاب الدواوين، كما ظل قيعا لذلك المصدر الذي تستلهم منه «نصائح الملوك» المناسبة لخلفاء وسلطين الإسلام»^(٥٩).

إذا أخذ العرب عن الفرس، فلحاجة «تاريخية»، ووجود انجذاب بين أمتي العرب والفرس، هو في حد ذاته علامة على إمكان الالتقاء بينهما. ولعل أبرز نقاط الالتقاء، خلافا لما قد يظن هو المسألة «الدينية»

وتحديدا العلاقة بين المجالين الديني والسياسي. ولا داعي هنا للاحتجاج بالإسلامية الأدب السلطانية أو بعدها عن الروح الإسلامية «الحقة»، لأن معنى ذلك، وبالتبعية، القول بالإسلامية الدولة الإسلامية، وحينها، سوف نكون نتحدث في الواقع عن «إسلام» خارج التاريخ، مفارق للوقائع، أما «الإسلام» كما يتطور بالفعل، فقد وجد في أمة فارس ضالته.

«واعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان، لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أسس الملك (وعماده) ثم صار الملك بعد ذلك حارس الدين، فلا بد للملك من أسسه، ولا بد للدين من حارسه، لأن من لا حارس له ضائع، وما لا أس له مهذوم. وأن رأس ما أخاف عليكم مبادرة السفلة إياكم إلى دراسة الدين وتلاوته والتفقه فيه، فتحكم الثقة بقوة السلطان على التهاون به، فتحدث رياسات مستسرات في من قد وترتم وجفوتهم وحرمتهم وصغرتهم من سفلة الرعية وحشو العامة. واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مسرور ورئيس في الملك معلن في مملكة واحدة قط، إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، لأن الدين أس والملك عماد، وصاحب الأس أولى بجميع البنيات من صاحب العماد»^(١٠).

يبرز هذا النص المقتطف من «عهد أردشير»، والذي لا يكاد يخلو كتاب سياسي سلطاني من الاستشهاد به، الأسس العامة التي كانت تقوم عليها العلاقة بين الديني والسياسي في التجربة العربية الإسلامية، فهناك أولا تأكيد الأسس الديني الذي تقوم عليه إيديولوجية السلطنة، وهناك ثانيا الحث على ضرورة حفظ الدين من كل تأويل «خاطئ» وهناك ثالثا التحذير من دخول رجال الدين باسم دعوة ما إلى مجال السياسية، أو توظيفه للثورة على السلطة القائمة^(١١).

وفيما عدا المسألة الدينية، يمكن القول بأن المواضيع الأخرى، التي لا تقل شأنًا عن المسألة الدينية، مثل مواضيع «الجيش» و«المراتب» و«أقسام الرعية» و«مسلقيات الحاكم» و«الحروب»... فقد كان الأديب السلطاني، كما هي حال دولته نفسها، يكتشفها ويغرف منها، ويتعلم من خلالها أصول التدبير السياسي، قد يتعلمها كما هي، وقد يدخل عليها تحويرات من هنا أو هناك، وقد يطمعها بأقوال مستقاة من تراثه أو وقائع من تاريخه...

٢- المنظومة الهلينية

من بين المصادر الأساسية التي يعتمد عليها الأديب السلطاني في طرح أفكاره حول السلطة والسياسة، نجد كتابين أحدهما لأفلاطون، وهو «العهد اليوناني» والثاني لأرسطو وهو «سر الأسرار» أو «كتاب السياسة في تدبير الرياسة»^(١٢). وهناك من بين هؤلاء الأدباء من لم يكتف باستفراج فقرات من هنا وهناك من هذين الكتابين، مثل لسان الدين ابن الخطيب الذي اعتمد اعتماداً يكاد يكون كلياً إلى حد النقل الحرهي على «عهود أفلاطون في صياغته لـ «مقامة السياسة» والإشارة إلى أدب الوزارة»^(١٣).

ولكن، عن أي يونان نتحدث؟ وعن أي أرسطو أو أفلاطون يتحدث الأديب السلطاني؟ لا نسمى هنا لطرح مسألة العلاقة بين الثقافتين، العربية واليونانية وهي إشكالية كتب حولها الكثير، ولكن الإشارة فقط إلى أن الإطلاع على الفكر السياسي اليوناني، وخاصة ما كتبه أفلاطون في «جمهوريته» La République وأرسطو في «سياسته» De la politique يوضح بما لا يدع مجالاً للشك تعارض التصورين السياسيين اليوناني والسلطاني. ليس هناك أي مجال للاتقاء بين «الدولة - المدينة» L'Etat - cité كما خط الفكر السياسي اليوناني أسسها، وبين «الدولة السلطانية» كما يتصورها الفكر السياسي السلطاني. فأي علاقة يمكن أن تجمع «السلطان بالملك - الفيلسوف le roi philosophe، أو بـ «القوانين» التي تحدث عنها أفلاطون، وأي علاقة يمكن أن تجمع «الدولة السلطانية» بأشكال الحكم كما استفاض في ذكرها أرسطو. وأي رابط قد يجمع بين «رعايا» السلطان و«مواطني» المدينة اليونانية»^(١٤).

يتضح من قراءة الكتابين المذكورين، أن الأمر لا يتعلق بالفكر السياسي اليوناني الحقيقي المتمحور حول الدولة - المدينة، وإنما يتعلق بكتب «موضوعة» لا تعدو أن تكون «ثمرة» من ثمار ما أنبثته الشعوبية في العالم الإسلامي في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري^(١٥)، وأنها تعود في أصولها إلى «خريف الفكر السياسي اليوناني» وبدايات اندحار الدولة - المدينة اليونانية، ذلك «أن هذا الفكر المتأخر» وبدايات - السكندري والبيزنطي - كان أقرب إلى تفسير الخلفاء المسلمين منذ عهد الأمويين، وابتداء من عهد أبي جعفر المنصور بخاصة، لما ينطوي عليه من مظاهر



السلطان وأبيه الملك وتمجيد الحاكم، بينما الفكر اليوناني المتقدم على عهد أفلاطون وأرسطو كان يمثل اتجاهها في السياسة ما نحسبه كان يروق أولئك الخلفاء الطامحون في الجاه وجلالة الملك والمقعدون للوك بيزنطة منافسيهم هي السلطان العالمي....^(٦٦)

لا يبدو إذن، وحسب ما توصل إليه أغلب الباحثين أن هناك تناقضا جوهريا بين التصورات السياسية الفارسية، ومثيلتها الهلنستية، فالباحث إحسان عباس أبرز العديد من أوجه التماثل بين المنظومتين والجمع بينهما دونما ارتباك في الثقافة السياسية الإسلامية^(٦٧). كما أوضح الأستاذ عبد المجيد الصغير أن ما ترجم من أدبيات سياسية هلنستية، على قلتها مقارنة مع مثيلتها الفارسية، كرست المفاهيم السلطوية نفسها، وأن «الذين قاموا بدافعهم من التراث السياسي الهلنستي لم يفعلوا سوى أن ترجموا مفاهيم وقيما سياسية تلتقي في العمق مع تلك التي راجت بين الكتاب والوزراء المتعاطفين غالبا مع النموذج الفارسي»^(٦٨). وحتى، رضوان السيد، على الرغم من تأكيد بعض الفروقات النظرية بين المنظومات الثلاث الفارسية والهلنستية والإسلامية، خاصة ما تعلق منها بـ «نظام الطبقات» و«علاقة المركز بالأطراف» يشير إلى أنها في جوهرها «منظومات وحدودية» كما تؤكد ذلك محاولات الإسكندر وكسرى أنوشروان والتجربة النبوية الخليفية^(٦٩).

لا يتعلق الأمر إذن بمنظومتين مختلفتين، بل بمنظومة «سلطوية» واحدة، وهذا ما يؤكد العديد من النصوص السلطانية التي تجمع بينهما مستشهدة، حول النقطة نفسها، بما قاله أرسطو (أو قولوه إياه)، وما قاله أردشير، وما قام به الكسندر العظيم أو كسرى أنوشروان.

٣. المنظومة الإسلامية

لا حاجة للقول أن المنظومة «الإسلامية» حاضرة منذ البدء في هذه الأدب، بل إنها «الغلاف» الذي يحوي باقي المنظومات المرجعية، ولربما لهذا السبب بالذات سماها أحد الباحثين بـ «المرجعية الجامعة» على أساس أن «تراث الأدب السلطانية» لا يمكن اختزاله في المرجعيتين السابقتين، الفارسية واليونانية المنحولة، بما أن هناك نصوصا عملت على دمج المرجعيتين «كما قامت بربط معطياتهما بمعطيات التاريخ الإسلامي، عقيدة وحكمة وتاريخا»^(٧٠).



إن الحديث عن أثر إسلامي في الأدب السلطاني يكاد يكون نوعاً من تحصيل الحاصل، ذلك أن الأمر يتعلق بمؤلفين «مسلمين» يصوغون نصائحهم السياسية والأخلاقية لخلفاء وملوك وسلاطين «مسلمين» فوق رقعة تعود لدار «الإسلام» وهي صياغتهم لتأليفهم، يستشهدون بسلطات مرجعية إسلامية بدءاً من «آية القرآنية» إلى «الحديث النبوي» إلى ما قاله فقهاء وعلماء الإسلام، كما يستقرون مادة كتابتهم من مجريات التاريخ الإسلامي بدءاً من وقائع التجربة النبوية، وفترة الخلافة الراشدة وما تلاها من دول إسلامية... ناهيك عن تضمينهم أحياناً في تأليفهم لمواضيع تدخل في صميم ما نص عليه الدين الإسلامي من مبادئ شرعية وخاصة منهم الفقهاء، الأدباء.

ومع كل هذه الإقرارات، تنبغي الإشارة إلى أن العلاقة بين «الإسلام» و«الأدب السلطاني» خضعت لأكثر من تأويل، إذ نجد هناك، في الماضي كما في الحاضر، من ينفي هذه العلاقة مبرئاً الإسلام من «الأدب السلطاني» أو نازعاً عن الأدب السلطاني إسلامها.

يشير محمد صايد الجابري إلى أن «الفقهاء» لم يكونوا راضين عن هذه «الأدب» التي تكاثرت وأصبحت تزاحم «الشرعية» في مجال «الحكم والسياسة» الذي هو من اختصاصها وهذا ما دفع ابن تيمية الفقيه الحنبلي المتشدد إلى تأليف كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» الذي يعالج فيه من الوجهة الشرعية والفقهية، ما يجب أن يكون عليه الحاكم والطرق التي يجب عليه اتباعها للحفاظ على مملكته وكسب ولاء رعيته. وبعبارة أخرى فإن السياسة الشرعية لابن تيمية يمكن أن تعتبر من هذه الزاوية كبديل عن السياسة الملوكية...^(٧١).

ومن جهة أخرى، يبدو وكما لو أن الباحث رضوان السيد يسبغ نوعاً من التناقض الأصلي بين «الإسلام» و«الأدب السلطاني»، يستحيل معه التوفيق بينهما. ففي تقديمه لكتاب المرادي يبرز كيف أن تصور العلاقة بين الأخلاق والسياسة القائم على «مبدأ انتهاز القرص» لا يتلاءم و«الفكر السياسي الإسلامي»، وأن مفهوم «العدل» الذي يربطه الأديب السلطاني بسلسلة «الدائرة الأرسطية» لا يتلاءم مع المفهوم الإسلامي للعدل كـ «قيمة كبرى»^(٧٢). كما يبرز رضوان السيد في العديد من

كتاباته كيف أن مبدأ «المراتبية» الاجتماعية ممثلة في نظام الطبقات الفارسي «يصطدم في كثير من الأحيان بالمضامين الإسلامية» كما أنه «يخالف المفاهيم العربية الإسلامية» القائمة على اعتبار الناس «سواسية كأسنان المشط»... ويغتم كل ملاحظاته بالتساؤل فيما إذا كان هؤلاء الأدباء، ومن ضمنهم الفقيه الماوردي على علم بالمضامين الحقيقية لما يقتبسونه من ثقافات أخرى^(٧٣).

ليس هنا مجال مناقشة العلاقة بين نظريات «السياسة الفارسية» ونظريات «السياسة الإسلامية» الحق أو المفترض أنها كذلك، ولكن يمكن القول بأن نزع صفة «الإسلام» عن الآداب السلطانية يبطن تصورا للإسلام مبنيا على «المثال» و«البناءات الذهبية». حينما يتحدث الأديب السلطاني عن الإسلام مستشهدا بقوله أو مستدلا بتجربة فإنه يفعل ذلك من منطلق عملي تحكمه التجربة الفعلية ووقائع التاريخ ومقتضيات التلاؤم مع مسار الدولة أو الدول الإسلامية (السلطانية)، وليس من منطلق ما ينبغي أن يكون عليه الإسلام الحق والدولة الإسلامية الحق التي لم تتجاوز دائرة «البناء الذهبي».

لقد شكلت التجربة الإسلامية الفعلية الأساس الذي انبنت عليه المرجعيتان السابقتان الذكر، حيث عمل الأديب السلطاني على تكييف مقتضياتهما لتتلاءم مع ما يهتفيه، مذوبا لكل تناقض محتمل مع منظومته «الإسلامية»، ولا نبالغ إن قلنا أنه من الصعب الجزم ما إذا كان الأديب السلطاني يطوع المرجعيتين الفارسية والهلينسية لتتماشيا مع مفهومه للإسلام أم أنه يكيف الإسلام نفسه ليتلاءم مع مقتضيات المرجعيتين المذكورتين^(٧٤). وفي الحالتين معا تكون النتيجة واحدة: تلاقي الثقافات والاستفادة من سياسات وتجارب الأمم السابقة. وهذا ما عبر عنه بصريح العبارة ابن المقفع الذي ينطلق في أفكاره من «مبدأ تماثل التجربة التاريخية للمجتمعات البشرية»^(٧٥)، وهو ما عبر عنه الطبرطوشي في مقدمة كتابه حيث أقر بضرورة الاستفادة من سياسات أمتي فارس والروم وغيرهما إذ لا وجود لمبرر «عقلي» يحصل دون ذلك^(٧٦)، وهو أيضا ما عبر عنه الماوردي بإشارته إلى «تشابه أحوال الأمم»^(٧٧).

ومع ذلك، فإن إقرارنا بهذه المنظومات المرجعية الثلاث التي تشكل لحمه الفكر السياسي السلطاني لا يعني بالضرورة تواجدها داخل النص مجتمعة وبالتساوي، إذ يحدث أن يهمل نص سلطاني ما إحداها أو يستحضر بشكل بارز هذه أو تلك من المنظومات المذكورة. ومن خلال مختلف النصوص التي اعتمدها يمكن أن نميز في هذا المجال بين أربع حالات.

في الحالة الأولى، وهي الأكثر تواترا، تتواجد المنظومات الثلاث مجتمعة متساكنة كما هو الأمر عند ابن رضوان وابن الأزرق والشمالي وأبي حمو الزياتي... ويبدو من خلال سياق استشهاداتهم أن الأمر لا يتعلق بالضرورة باللجوء إلى منظومة مرجعية ما حينما تعجز أخرى، إذ نجد، وفي أحيان كثيرة، أن المنظومات الثلاث تتزاحم جميعها لإثبات الفكرة نفسها^(٧٨). وتتمثل الحالة الثانية في الحضور البارز للمنظومة الفارسية وتهميش ما عداها كما هو الأمر في كتابات ابن المقفع والجاحظ في «الشاج» والغزالي في «التبصرة»^(٧٩)، وتقابلها حالة ثالثة تتمثل في هيمنة البعد اليوناني - الهلنستي، وخاصة لدى بعض الفلاسفة - الأدباء مثل ابن الربيع والعامري وابن خالكان، بل حتى لدى ابن الخطيب الذي اعتمد اهتماما كبيرا في فكره السياسي على كتاب «العهود اليونانية»^(٨٠)، وأخيرا تتجلى الحالة الرابعة في الحضور الكبير للأثر «الإسلامي»، وخاصة لدى بعض الفقهاء - الأدباء مثل ابن الجوزي والطبروسي. ومع ذلك، ومهما كانت درجة توازن هذه المنظومات الثلاث داخل النصوص السلطانية، فإنه يصعب القول بوجود اختلاف «بنوي» يطل تصورهما السياسي. فقد يكون نص ما ذا مسحة إسلامية بادية، لكنه لا يناقض أسس التصورات السياسية الفارسية، وقد يكون نص آخر ذا طابع فارسي غلاب، لكنه لا يستبعد المنظومة الإسلامية. وبكلمة يمكن القول إن هذه المنظومات تداخلت وتشابكت، وذابت تناقضاتها لتقدم لنا في النهاية «آدابا سلطانية» تعكس بطبيعتها، أول ما تعكس، صورة للدولة السلطانية - الإسلامية نفسها التي لم تكن فارسية تماما ولا إسلامية تماما، فكانت شيئا ما بينهما.

قد يلاحظ القارئ أن مجمل ما بسطنا من طيلة الفصول الثلاثة من هذا القسم الأول، ونحن نبحث عن «ثوابت الخطاب السياسي السلطاني»، ينصب في الأساس في دراسة «الشكل» من دون المضمون، و«ظاهر» النص دونما

بحث في محتواه، وبالتالي فالقول بوحدة الشكل «المورفولوجي» وتماثل «تقنية» الكتابة، وتطابق «المنظومات المرجعية»، لا يعني بالضرورة وحدة «التصورات» السياسية السلطانية وتماثل «الدائرة الإيستمية» التي تنبثق عنها هذه التصورات.

نعم، لقد أكدنا وجود «اختلافات» بين المفكرين السلطانيين، غير أنها اختلافات عرضية ومتحولة وجزئية، بينما تظل «ثوابت» الفكر السلطاني جوهرية وقارة وشاملة... وهذا ما سنحاول أن نبينه في القسم الموالي باستقراءنا لأهم المفاهيم السياسية السلطانية.

تتعدد هذه المفاهيم تبعاً لما يحويه الفضاء السلطاني من وجوه، وما يثيره من قضايا. ومن بين هذه المفاهيم، نشاقش في محاولتنا إبراز وحدة الفكر السياسي السلطاني، ثلاثة مفاهيم - مفاتيح وهي: مفهوم «السلطان» ومفهوم «المرتبة السلطانية» ومفهوم «الرعية».



القسم الثاني

مفاهيم سياسية سلطانية

مقدمة

تقوم الدولة السلطانية، ومعها الفكر السياسي السلطاني على ثلاثة أطراف - مفاهيم أساسية هي السلطان والحاشية السلطانية والرعية. وبعبارة أخرى يتخللها شيء من التجريد، تتأسس هذه الدولة، كما توضح ذلك تنظيرات أصحابها على «ذات» تتموقع في قمة الهرم المجتمعي، وهي «السلطان»، و«موضوع» لهذه الذات يوجد في أسفل الهرم وهو الرعية، وبينهما «وسيط» يصل الذات بالموضوع وينفذ أوامرها، وهو «الحاشية السلطانية». تمارس الذات سلطتها على «الموضوع» بتحكمها في «الوسيط» كأداة لتدبير شؤون الحكم، وقناة لممارسة سطوتها وضبط شؤون الرعايا. وإذا كانت الرعايا واضحة في وضعيتها البونية المبنية على الطاعة والخضوع واستسلام الجسد أمام جبروت «الذات» السلطانية، فإن «الوسيط» نتيجة وضعيته بين «ذات» السلطة وموضوعها، يعيش ازدواجية ملوخة تتمثل في خضوعه للسلطة ومعارسته لها هي أن واحد. هكذا ترى الحاشية السلطانية في ذاتها «موضوعا» لذات السلطان، وترى في الرعايا موضوعا لـ «ذاتها».

ترى الحاشية السلطانية
في ذاتها «موضوعا» لذات
السلطان، وترى في الرعايا
«موضوعا» لـ «ذاتها»

المؤلف



تقدم لنا الأدب السلطاني صورة عن «السلطان» ككائن واحد أوحد، فريد من نوعه، هو الأول والآخر في مملكته. يتميز بالضرورة عن كل الناس، في مظهره وسلوكه، في جده وهزله، ولا يعد من «سلوته شيء»، يعطي وهو القادر على الإمساك، ويعفو وهو القادر على العقاب.

ومع ذلك، يحتاج هذا السلطان إلى «رجال» يستعين بهم في تدبير شؤون رعيته. وهم، كما تقدمهم لنا هذه الأدب، بمنزلة ظل السلطان ومجرد امتداد لذاته. وهم منه بمنزلة الأعضاء من الجسد: بواسطةهم تصل «يده» الطولى إلى كل شيء، ومن خلالهم يمتلك «عين» رقيب لا يغمض لها جفن، وعبرهم يتجلى «وجه» دوما حاجة إلى حضوره، وبهم ينطق بـ «لسان» يغنيه عن تحريك شفتيه.

أما الرعية فهي عين «المفارقة» الحاصلة في هذه الأدب. فبقدر ما هي غائبة ومغيبية كذات مستقلة، هي حاضرة كـ «موضوع»، وحالة في مجمل الخطاب السياسي السلطاني الذي يصورها لنا «ظلاما» وظلالا يحتاج إلى نور السلطان وهديه، و«يتيما» لأقوام له من دون وصي، و«غنى» سائبة لولا وجود راع يعرض على انتظامها.

تلك هي المحاور الثلاثة التي يحاول هذا القسم الثاني بسطها، ومناقشة بعض الأسئلة التي تثيرها.



مفهوم السلطان

من تحصيل الحاصل أن نؤكد مجدداً أن «السلطان» يظل للفهوم المركزي الذي تتمحور حوله كل القضايا التي تطرحها الكتابة السياسية السلطانية. وعلى هذا الأساس يمكن الإقرار بصعوبة عنوانة فصل من بين فصول أخرى بـ «السلطان»، ذلك أنه بالإمكان تناول موضوعه من زوايا متعددة قد تهم العلاقة بينه وبين مفاهيم أخرى مثل الأخلاق والدين والشرع والممران والسياسة والاستبداد والتاريخ، وقد تخص العلاقة بينه وبين مكونات المجتمع السلطاني من رجال الدولة بمختلف مراتبهم، أو الرعايا بمختلف أصنافها، وقد تخص العلاقة بينه وبين مواضيع أكثر تحديداً مثل السلطان والجيش أو السلطان والمال أو السلطان ورد المظالم... إلخ.

من جهتنا، نقترح في هذا الفصل ثلاثة محاور نحاول من خلالها تقديم صورة تقرينا من هذا المفهوم. يتعلق المحور الأول بما أسميناه بـ «علامات الاستبداد»، وهو محاولة لاستخراج

«وأولى الأمور بالخلق الملك، إن أمكنه التفرّد بالماء والهواء، لا يشرك فيهما أحداً، فإن اليهاء والعز والأبهة هي التقرّد».

الجاحظ

مجموعة من الصور يتطبع فيها استبداد السلطان في شخصه كاسم أو لباس، وفي مجلسه كطقوس ومراسم أو في لهوه وما يفترض من أدب وقواعد جدية لممارسته أو في ظهوره أمام رعاياه وما يتطلبه من تهيب وإظهار لجبروت السلطة.

ويختص المحور الثاني بقضية، هي في جوهرها مكملية لحقيقة الاستبداد، وهي العلاقة التي تسجها الكتابة السلطانية بين الدين والسلطان، وهي علاقة لا تخلو من التباس وتحايل، إذ إنها تجمع في آن واحد بين الإقرار بوجود أوجه تماثل عدة بين الله والسلطان في وحدانيتهما والحكمة من وجودهما، وبين استبعاد مسألة «الخلافة»، والخوض في تفاصيلها، وتذويب الشرع في أمور التدبير السلطاني، إن لم نقل تحويله إلى مجال مدني يخص الرعايا محققا للسلطان أمنه واستقراره.

وأخيرا نختم بمحور ثالث يمكن اختياره نقدا لمفهوم السلطان وتبياناً لحدوده ومحدوديته، وذلك من خلال مواجهته بـ «طبائع العمران» التي تتحكم فيه وتكتم أنفاسه، وبمفهوم السياسة الذي ظل في منأى عن مجال التدبير السلطاني وغائبا عن كل أفق سلطاني محتمل.

أولا: علامات الاستبداد

لا نقصد بـ «علامات الاستبداد» بعدها السياسي الضيق المتمثل في تسلط السلطان المادي أو الفعلي على رعيته من قبل إجماعها بكثرة الجبايات أو ممارسة التمييز والتكيل وقطع الرؤوس متى أينعت وحن قطافها، أو مصادرة الممتلكات والأراضي، أو حتى نزوات خرقاء قد يذهب بصحتها أفراد وجماعات... إلخ، كل هذا أمر واقع تتقن صفحات شتى من كتب التاريخ في عرض تفاصيله.

ما نقصده بالعلامات هو مجموعة من الصور والحالات والأشكال والقواعد والأوضاع المعبرة التي تجعل من السلطان الكائن الأول في مملكته، مطلقا ومفردا في سلطته إلى حد يصيح معه قريبا من تلك الصورة التي رسمها هيجل، W.F Hegel أو «مونتسكيو» Montesquieu لـ «المستبد الشرقي»^(١).

تتخذ هذه العلامات أشكالا مختلفة، نحاول في هذا المبحث إعادة بنائها وترتيبها من خلال أربعة محاور تتعلق بشخص السلطان نفسه ومجلسه وفراغه أو لهوه ثم ظهوره أمام رعيته.



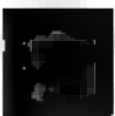
١. شخص السلطان

السلطان من طينة خاصة، يختلف عن سائر الناس، لا يدين بشخصه أو ملكه لأحد، لا يخاف الموت ويتعداه بثبات. يتربع على رأس كل المراتب ويتحكم فيها من دون أن تتحكم فيه، أخلاقياته تخرج الأشياء والناس من «طبيعتها»، إذ بفضلها يصبح ما هو «طبيعي»، ثقافيا... وهو «فريد» من نوعه، يتموقع خارج «الأسماء» وخارج «أخلاق العامة». طبيعته الحقيقية كلها «عدل»، إذ يكفي أن يترك نفسه لطبعه ليعم الخير البلاد والعباد، ينتفي في سلوكه عامل «الزمن» الذي يتحكم في اللحظة الفاصلة بين الفعل ورد الفعل، وهو متجرد من كل ضرورات ومتطلبات «علاقات الرحم»، ولا مجال للصدقة معه، بل إن صداقة حميمة بين رجلين من حاشيته تعد «افتتانا عليه وتهديدا له»، وهو أيضا الرقيب على كل ما ظهر وخفي في مملكته، إذ «العلم» بكل شيء من صفاته و«الخوف» من علمه الشامل هو «صفة» العموم^(٦).

انطلاقا من هذه الصورة، يبدو من حق الملك الطبيعي أن ينفرد في كل شيء، اسما ولباسا ومسكنا وماكلا، بل إن الجاحظ يذهب بعيدا في تصويره حين يقول: «وأولى الأمور بأخلاق الملك، إن أمكنه التفرد بالماء والهواء، ألا يشرك فيهما أحدا، فإن اليهاء والعز والأبهة في التفرد»^(٧).

أ - دريا لكل تساو محتمل «من حق الملك ألا يسمى ولا يكتى في جد أو هزل ولا أنس ولا غيره»^(٨)، ومن يفعل ذلك «يعتبر جاهلا ضعيفا خارجا من باب الأدب»^(٩). فالاسم الملكي يوجد فوق أسماء الناس، وهو اسم ليس كباقي الأسماء، بل إنه إلى الصفة أو الصفات أقرب، وحتى في هذه الحالة يكون التفرد لازما، فمن حق الملك إذا دخل عليه رجل وكان اسم ذلك الرجل الداخل يوحى بإحدى صفات الملك، فسأله الملك عن اسمه أن يكتى عنه ويجيب باسم أبيه^(١٠).

ب - وإذا كانت المراتبية أمرا واقعا في المجتمع السلطاني (ولا حاجة إلى مناقشة مدى «سلاميتها») بمقتضاها يجب أن يكون التمييز بين «العامة» و«الخاصة» و«خاصة الخاصة»... باديا للعيان... وإذا كان هناك من ذهب بعيدا في اقتباس بعض صورها الفارسية مطالبا بتخصيص كل فئة اجتماعية أو مهنية بلباس معين ولون محدد حتى لا يقع الخلط في المراتب^(١١)، فالأولى بهذا التمييز «لباس» الملك الموجود في قمة الهرم السلطاني. فمن علامات



التفرد «اللباس الملكي» الذي «تعجز عنه الرعية»، ومن إجلال الزي الملكي وإفراده «أن يملين لباس الناس»^(٨)، وليس هذا التباين شكلا ولونا، مع الزي الملكي إجراء شكليا بقدر ما هو مظهر من مظاهر «طاعة أهل المملكة»^(٩).

جـ يشمل هذا التفرد أيضا «مسكن» الملك الذي عليه إن أراد أن يستوطن مكانا، أن يختار «الفسيح» منه ويجعله محاطا بخواصه وجنوده حتى يكون آمنا^(١٠)، وهذا ما يؤكد غير ما مرة سلطان تلمسان الذي ينصح ولي عهده قائلا «لا تغفل عن تقفد قصرك في نهارك وليلك ولا تؤمن عليه أحدا فترك ولا تجعل لقصرك بابين ولتقطع الداخل والخارج (...) وليكن فتيلانك على باب قصرك من الخارج وأسلك في ترتيبهم أحسن المناهج، فلا يظلمون على أسرار قصرك...»^(١١).

وما تنبغي الإشارة إليه في هذا السياق هو التأكيد على إخفاء السرير للمعد للنوم الملك، فمن أخلاق الملك عند الجاحظ «ألا يكون لنامته في ليل ولا نهار موضع يعرف به»^(١٢)، ومن بين شروط سياسة بدنه وسلامته عند ابن أبي الربيع «ألا يعرف أحد مبيت الملك أو نامته»^(١٣)، وفي هذا السلوك اقتداء بملوك فارس - مثل أردشهر وكسرى - الذين «كان يُفرش للملك منهم أربعون فراشا في أربعين موضعا، ليس منها فراش إلا ومن رآه من بعيد على الانفراد، لا يشك في أنه فراش الملك خاصة وأنه نائم فيه»^(١٤). ومثل هذا التعمية يندرج، كما يعلق الثعالبي في «حكم الحزم والاحتياط وشروط السياسة»^(١٥).

د - يتحدث ماكس فيبر عن «حياة الرفاه» التي طبعت بلاطات أوروبا العصور الوسطى، ويلاحظ أنها لم تكن ذات طبيعة «استعمالية» أو «استهلاكية»، ولكنها كانت نوعا من «إثبات الذات» Auto - affirmation^(١٦). وهذا أمر ينطبق تماما على المائدة الملكية التي تتحول بماكولاتها المتعددة، وأوانها المختلفة، ووفرة محتوياتها، وتناقص موادها... إلخ من غداء طبيعي معد للاستهلاك «الحيواني» إلى «دلالة ثقافية» أو رمز يجمع بين الفنى والترف الملوكي وانضباط الجسد الحيواني الشهواني.

لمائدة الملك، إذن دلالة خاصة تميزها عن سائر الموائد، إذ لا يكون الفرض منها سد خلة الجوع بقدر ما تصبح «رمزا» ملوكيا يحول كل من تحلق حولها من طبيعته «الحيوانية» إلى «الثقافة الإنسانية»^(١٧)، فموائد الملوك «إنما

تحضر للتشرف لا للتشيع»^(١٨)، ذلك أن ليس هي كثرة الأكل مع الملك معنى يعمد، وإنما حظ أولئك المتطهقين حول مائدة السلطان «المرتبة التي رفهم إليها، والأنس الذي خصهم به...»^(١٩)، بل وعلى هؤلاء الذين أضعفهم الحظ هي مقاسمة الملك مائدته أن يمثلوا لكل الطقوس اللازمة في الحضرة السلطانية، فلا ينبسوا بكلمة، وهم يأكلون إلا إذا أذن الملك، وأن يحسنوا الاستماع لحديثه ولا يعارضوه، كما من حق الملك عليهم «إذا رفع يديه عن الطعام أن ينهض عن مائدته كل من الحاف»^(٢٠).

وإذا كان الاسم واللباس والسكن والمآكل علامات دالة على التفرد الملوكي، فإن هناك مشهدا يؤكد هذه الدلالة بفضائه وطقوسه وحيثياته، إنه المجلس السلطاني.

٢ - المجلس السلطاني

يتخذ «المجلس السلطاني» أشكالا متعددة، فقد يكون جلوسا «للخاصة» أو الحاشية السلطانية لتدبير أمر من أمور السياسة، وقد يكون جلوس طرب ومسامرة مع «الندماء» بهدف الترويح عن النفس والتخلص من أعباء التدبير السياسي، وقد يكون مجلسا «للمظالم» تتشرف فيه الرعية أو العامة إنصافها ورد مظالمها وتحقيق العدل بين الناس.

تختلف هذه «المجالس» طقوسا خاصة، وتخضع لمراتب صارمة يظل السلطان فيها قطب الرحى مع ما يتطلب ذلك من سلطة وتفرد وعزة واستحضار مستمر للهبة السلطانية.

ليست المراسم المصاحبة لجلوس السلطان لخواصه، طقوسا «شكلية» لا غير، بل هي في جوهرها نظام سلطوي و«أداة هيمنة». فالرعية بعامتها وخاصتها، تمتدق فيما تشاهد، وبقدر ما يكون السلطان بعيد المنال بزياد احترامها بل إن هذه المراسم، تتجاوز في حقيقتها أن تكون وسيلة من وسائل الهيمنة ليصبح هدفها الأساسي هو تبجيل شخص السلطان نفسه^(٢١).

هكذا يمكن التعامل مع البلاط السلطاني كهيئة سلطوية معقدة تحفل بالعديد من الرموز والعلامات التي تجعل منه النواة المركزية التي عنها تنبثق قنوات السلطة التي تنشر ظلالها على المملكة ككل. كما توضح لنا هذه العلامات أن رغبة السلطان لا تتمثل فقط في الممارسة الفعلية للسلطة، وهذا

أمر مفروغ منه، وإنما أيضا هي إظهار هذه السلطة وجعلها بادية للعيان وشيئا «محسوسا»، فإن كان السلطان يحكم رعيته كأب وصي محاولا الظهور أمامها بمظهر «رب الأسرة» الحريص على شؤونها، فإنه يتحول في «بلاطه» إلى حاكم بأمره.

ما يبقى عالقا في ذهن القارئ، وقد طوى الصفحات السلطانية الخاصة بالموضوع، هو «صورة» أو مجموعة من الصور تساهم كلها في تأثيث مشهد «بلاط سلطاني» تتجاوز شكلياته حدود التواضعات الأخلاقية واحترام الفضاء السلطاني لتصبح علامات نظامية وجوهرية تؤدي وظيفتها على كل المستويات النفسية والسياسية والدينية.

يرى ابن خلدون أن «السلطان شارات وأحوالا تقتضيها الأبهة والبدخ يختص بها، ويتميز بانتعالها عن الرعية والبطانة وسائر الرؤساء في دولته»^(٢٢)، ويذكر من بين هذه الشارات السرير (المنبر والتخت والكرسي)، وهو «أعواد منصوبة أو أرائك متضدة لجلوس السلطان عليها...»^(٢٣)، وإذا كان إلياس كانتني E. Kanetti قد تحدث بتفصيل عن دلالات الموضوع الذي يحتله الشخص ودلالات وضع هذا الشخص نفسه وعلاقة كل ذلك بإظهار السلطة^(٢٤)، فإنه بإمكاننا أن نتحدث في ما يخص السرير الملكي على ثلاثة عناصر تجعل منه مكانا سلطويا وتتمثل في علوه وارتفاعه عما يحيط به، ونبرة المواد المصنوع منها والتي قد يكون أبعدا مدى «ذهبا» وموقعه الذي يسمح لـ «عين السلطان» بأن تقع على كل من حوله من جلوس^(٢٥).

يشير ن. إلياس N. Ilias في دراسته حول «مجتمع البلاط» إلى التزام الملك نفسه بطقوس البلاط، إذ إنه يصعب أن يلزم الآخرين بتفاصيل المراسم الواجبة في حضرته دون أن يتقيد هو نفسه بشكلياتها^(٢٦). وهذا ما يؤكد الأدب السياسي السلطاني الذي يرى ضرورة التزام السلطان بمقتضيات سلوكية تضيف نوعا من الهيبة على شخصه وفضائه معا، ومن هذه المقتضيات ما يجب التحلي به مثل التجميل والصورة الحسن والإقلال من الكلام، والتزام الهدوء، والابتسام بدل الضحك، ولزوم الوقار^(٢٧)، ومنها ما ينبغي اجتنابه، ويشمل كل العلامات التي من شأنها أن توحي بخضوعه للجسد مثل تشبيك

الأصابع أو إدخالها في الأنف، ووضع اليد على اللحية والضحك والعبث بالقلنسوة والالتفات ومد الرجل والقيام والقعود أو التحول عن الحالة التي جلس عليها واللمب بالخاتم وتحليل الأسنان والإشارة باليد والبصاق والتمطى والثأوب والانبساط الدال على الفرج أو الانقباض الدال على الحزن...^(٢٨)، وهي كلها علامات أبلغ المرادي هي تفسير دلالتها بقوله إن حالة السلطان ينبغي أن تكون من التوسط بحيث «لا يدري معها ما هي نفسه ولا يستدل بها على شيء من أموره»^(٢٩)، وبعبارة أخرى يصبح السلطان في هذه الحالة كائنًا غير قابل للاختراق وممتعا عن أي قراءة محتملة.

وإذا كان السلطان مسائرا لما يقتضيه مجلسه من قواعد، فالأولى بهذا الالتزام طبعاً جلساؤه منذ دخولهم المجلس السلطاني إلى مغادرتهم له. فبعد الإذن بالدخول يكون عليهم السلام على الحضرة السلطانية والالتزام الوقوف بعيدا عن السلطان، (أو حيث قرئ السلام)، ثم يكون الاقتراب رويدا رويدا حسب الإشارة السلطانية (وقد لا يسمح للشخص بالدنو من السلطان إلا بعد تفتيشه) وتقبل يده الكريمة ثم الجلوس في المكان المناسب حسب تراتبية المجلس، والالتزام الصمت إلى أن يأذن الملك بالكلام، وإذا أذن بذلك، فليكن بصوت خفيض لا يرتفع عن صوت السلطان، ولتحتزم فيه القواعد حسب طبيعة الموضوع (تهنئة، تعزية، مدح، إخبار...) وليكن الكلام بلفة تحول كل سؤال محتمل إلى صيغة جواب، إذ السلطان يسأل ولا يجيب. وليكن أيضا من السلطان إلى السلطان لا لغيره...^(٣٠)، وليعذروا إفرازات جسدكم من نحنة مفاجئة أو حركة طائشة، وليتوقفوا للانتباه لأي تضايق سلطاني مفاجئ، وليتفاهلوا عن أدنى حركة منه قد لا تليق بمقامه، ولكن بديهم حاضرة لسبر كنه أي رغبة من رغباته^(٣١)، وعليهم أخيرا ألا ييارحوا أمكتهم، تماما كما دخلوا، إلا بإذن منه.

تقدم لنا هذه المشاهد حسابا دقيقا لكل الحركات والسكنات التي ينبغي الامتثال لها. وكل خرق أو اضطراب يصيبها مناه خرق لنظام المراتبة ووضع السلطة موضع السؤال. بيد أن الامتثال للمراتبية لا يخص مجالس السلطان الجدية فقط بل يسري أيضا على مجالسه اللاهية.



٢ - حينما يلهو السلطان

من الصفات الملزمة لشخص السلطان الهيبة والوقار، كما أن أمر سلطته يدخل في باب الجحد والمسؤولية الذي لا يحتمل الهزل واللعب. وأغلب من تحدث عن تاريخ الخلفاء والملوك والسلاطين حصر حديثه، طوعا أو قسرا، في ذكر آثارهم العمرانية ومنتجاتهم التاريخية وانتصاراتهم العسكرية وحيلهم السياسية... ومع ذلك ننسى أن السلطان، مثل سائر الناس، لا بد له من إراحة جسده وذهنه من أعباء الدولة ومستلزمات الجحد.

وباستقصاء النصوص المتعلقة بهذا المجال، يمكن القول إن موضوع «اللهو الملكي» كما يسميه الجاحظ، ليس محل إجماع، أو هو أمر يكون في غالب الأحيان في حكم المضمهر أو المسكوت عنه، وهكذا نجد من يتجاهل الحديث عنه تماما، ولا يذكره إيجابا أو سلبا، وهناك من يحذر من مغيباته وعواقبه على شخص الحاكم ومسار دولته، وهناك، وهو من يهمننا، من يذكره دون حرج، بل ويخطط القواعد الجدية لممارسة البسط واللهو السلطاني الذي يتخذ أشكالا متعددة من مجالس طرب وغناء وشراب وجوارٍ وغلمان أو رحلات صيد وتزهر أو لعب بالنرد والكرة والشطرنج... إلخ.

ومع ذلك تجب الإشارة إلى أن كل الأدباء الذين تحدثوا عن «لهو الملوك» يتفقون على أن ممارسته بلا حدود والإفراط فيه يؤديان إلى ضياع السياسة وخراب المملكة، مما يعني - كما هو الشأن في مجمل أخلاقيات الملوك - ضرورة التوسط فيه لتحقيق الإمتاع والانتفاع. ما يهمننا في موضوع «مجالس الشراب واللهو السلطانية» هو تحديدا التساؤل حول حال السلطان مع جلسائه وتدمائه: هل ينتفي الجحد ومعه كل قواعد الأدب في مثل هذه المجالس؟ هل يقع التساوي الذي يجب ألا يقع بين السلطان ومن يحضرته؟ وهل يفقد السلطان شيئا من أبيهته وعزته في مثل هذه الجلسات «الخاصة»؟

جوابا عن هذه التساؤلات، نشير إلى بعض النقاط المتعلقة بشخص السلطان أولا، وجليسه أو نديمه ثانيا.

يمدح الثعالبى «النبهذه» ذاكرة مزاياء، ومؤكدا على أحقية الملوك في الاستلذاذ بنعمته^(٣٢) وينصح «نظام الملك» كل السلاطين بـ «ضرورة تخصيص وقت من الزمان للحلوس مع القدماء، ترويحاً عن النفس من أعباء الدولة واتقاء من ذهاب هيبة السلطان إن هو قضى كل وقته مع عبيده ووزرائه في



قصره»^(٣٣)، غير أن هذه القصص لا تعني أبدا الإدمان عن الشراب أو الإغراق في الطرب والفناء، بل ينبغي على صاحب الأمر «أن تكون مадته جارية في مشاريه بأن يأخذ منها ولا تأخذ منه وأن يقهرها ولا تقهره، ولا يؤثر فيها إلا بقدر ما يعطيها من قيادة ونهاية تلك النشوة الجامعة بين مصلحة جسمه ومسرة قلبه...»^(٣٤)، ومع ذلك يستحسن الأدب السلطاني اتخاذ الملك لـ «ستار» بينه وبين ندمائه يمكنه من الاحتجاب في أثناء حفلات الشراب وجلسات الطرب لما في ذلك من حفظ لهيبته من «إفضاء سكر» مفاجئة أو «نمير طرب أو رقص أو حركة بزفير تجاوز المقدار»، وذلك اقتداء بـ «ملوك الأعاجم كلها - من أردشير بن بابك إلى يزيد جرد - التي كانت تحتجب عن الندماء بـ «ستارة»، هؤلاء الملوك الذين عنهم يقول الجاحظ «أخذنا قوانين الملك والمملكة وترتيب الخاصة والعامة وسياسة الرعية...»^(٣٥).

وتجدر الإشارة إلى ضرورة تفاؤل الملك عن بعض سقطات ندمائه، خاصة أن المجلس مجلس مفاكهة. فمن أخلاق الملك التسميد «ترك القطوب في المتأدمة وقلة التحفظ على ندمائه ولا سيما إذا غلب أحدهم على عقله وكان غيره أملك به منه بنفسه، وللمسكر حد إذا بلغه نديم الملك، فأجمل الأمور وأحراها بأخلاقه ألا يؤاخذ بـ «زلة» إن سبقت ولا بلقطة إن غلبت لسانه ولا بهفوة كانت إحدى خواطره»^(٣٦)، فمن القواعد الواجب احترامها في «نظام جلسات التبهذ» تمتنع الندماء بنوع من حرية كلام من شأنها أن تفرج السلطان بما تسمح به من نكت وعز و«حكايات عجيبة وأحداث مضحكة»، وهذه أمور لا تمس بتاتا «علياء الملك»^(٣٧)، بل إن التخفيف من حدة البروتوكول مع الندماء يضيف على المسامحة والمتأدمة طابعا يقترب من الحميمية، ويختلف تماما عن الجو السائد مع وزراء الدولة وخدامها...

ولكن، هل يعني هذا انسياب الجلساء وعريدة الندماء؟ يبدو أن لممارسة اللهو السلطاني قواعده الجدية... وهذا ما يتضح على الأقل في أربعة مستويات تخص أخلاقيات المجلس - النديم.

١ - لا يتحكم السلطان فقط في دخول النديم الحضرة السلطانية اللاهية بل يتحكم أيضا في مفادته لها إذ «ليس من حق الملك أن يبرح أحد مجلسه إلا لقضاء حاجة، فإذا أراد ذلك فمن الواجب ألا يلاحظه، فإن نظر إليه مضى لحاجته»^(٣٨)، وقد يحدث، والمجلس مجلس شراب وأنس ليلي، أن يفلب



النعاس عيني الملك، في هذه اللحظة يجب أن ينهض من بعضرته من صغير أو كبير بحركة لينة خفيفة حتى يتوارى عن مجلسه ويكون بحيث يقرب منه إذا انتبه، ولا يقولن جلوس الملك في نفسه؛ لعل الملك إن هب من نومه لا يسأل عني فإن ذلك من أكبر الخطأ»^(٣٩).

ب - يخضع الجلوس - النديم لـ «مراتبية المجلس» فـ «من أخلاق الملك أن يجعل ندماء طبقات ومراتب، وأن يخص ويعم ويقرب ويباعد، ويرفع ويضع، إذ كانوا على أقسام وأدوات»^(٤٠).

ومع ذلك، قد يحدث للملك، وهو الأمر الذي لا يؤمر، أن يخرق هو نفسه نظام المراتبية لسكر غلب عليه «فيأمر الزامر من الطبقة الثانية أو الثالثة أن يزمر على المظني من الطبقة الأولى...»، في هذه الحالة، وربما فيها وحدها، يمكن عصيان الأمر الملكي، ويكون من صدر العاصي أن يقول ما قاله الجاحظ: «إن كان ضربي بأمر الملك وعن رأيه، فإنه سيرضى عني إذا صحا بلزومي مرتبتي»^(٤١).

ج - يتحكم السلطان في «شراب» الجلوس - النديم نوعا ومقدارا، فليس من حق أحد أن يحمل معه نبهذا، ومثل هذه الفعلة تعني أن «النبهذ» الملكي أقل جودة، إن لم يكن غير كاف^(٤٢)، وهذا أمر لا يصح. وليس للجلوس من جهة أخرى «أن يختار كمية ما يشرب ولا كيفيتها، وإنما هذا إلى الملك»^(٤٣)، الذي يبقى عليه، مع ذلك، ألا يكلف نفسه إلا وسعها.

د - من شروط الجلوس - النديم نظافة الجسم وطهارة الثوب وأهم ما هو مطلوب فيه أمران: حسن الاستماع ومليح الكلام. فعلى النديم أن يركز «مجامع فكره وذهنه»^(٤٤)، وهو يستمع لكلام الأمير، فلا يلاحظ عنه أبدا ولا يقاطعه «وإن كان يعرف الحديث الذي يحدث به الملك، بل يصفي إليه كـ «من لم يسمعه قط، ويستبشر خيرا به»^(٤٥) ومن حق الملك ألا يكلمه أحد من الندماء مبتدئا ولا سائلا لحاجة حتى يكون هو المبتدئ بذلك، وإن سمح له بالكلام فليكن بصوت خفيض وبلغة العارف المتقن لأصناف الحكى وفتونه^(٤٦).

لو قارنا بين الحديث عن الوظائف السلطانية من وزارة وكتابة وحجابه وشرطة... إلخ وندماء السلطان وبعض جلسائه، أو بعبارة أخرى بين مجالس السلطان العامة ومجالسه الخاصة للاحظنا هارقا نوعيا يتمثل في انضباط



أجساد المجالس الأولى، بل وموتها، وإمكان تحريك أجساد المجالس الثانية أو على الأقل تمايلها، وإذا كان «الوزير مثلاً ومن على شاكلته، محكوماً بكل إشارات السلطان ومستلزماتها فهناك النديم، وتحديدًا «المهرج» le bouffon السلطاني أن يتخلص من ثقل شكلها أو يؤمر بذلك، وبالمقابل يتميز هذا المهرج بحضور البديهة، والقدرة الفائقة على المفاكهة، والخروج من المأزق بضحكة أو حكاية نادرة قد تتجاوز في مضامينها حدود الأدب وما هو مقبول. ومع ذلك يتقبل منه الملك زيفانه بل قد «يعفيه من فرائض وواجبات لا يسمح بتجاوزها من قبل سواه»^(٤٧).

وحده المهرج، دون غيره، كان قادراً على التخلص من إشارات السلطان والانفلات من عقابه^(٤٨).

٤ - الظهور السلطاني

إذا كان السلطان يجالس الخاصة ويحادثها ويظهر أمامها «سائر الأيام»، وإذا كان المراد بـ «احتجاب السلطان»: «ألا يحجب عن مجلسه خواص الناس وذوي المروءات وأرباب الشرف والبهوات، وأن يأذن للعلماء وأهل الدين إذا استأذنوا عليه»^(٤٩)، فإن حظ الرعية منه رؤيته في المواكب مع ما يتطلب ذلك من شروط ومواصفات تدخل في باب التدبير السلطاني.

وأول الشروط أن يكون الظهور على «قدر محكم وحد معتدل»^(٥٠) حتى لا تسقط هيئته، وتبتذله العيون، فتجرؤ عليه العامة ويهون أمره لديهم، وإنما هيبة الملك هي قلة رؤية الناس له وتعذر وصولهم إليه^(٥١)، وحينما يضطر للظهور وتتحقق أسبابه، يستحسن أن يكون مفاجئاً دون تحديد يوم بعينه لأسباب أمنية تحول دون أن «يواعد العدو الماكر اللقاء فيه»، وأيضاً حتى لا يعوقه عن ذلك اليوم «كسل أو لذة مفتمة» أو «عارض شغل»^(٥٢).

ومن بين مستلزمات ظهور السلطان لعامة الناس أن يكون راكباً، وأن يختار لركابه «كل فرس عظيم المنظر، حميد المخبر، جبار البنية»، ألا يتقدم الموكب «فيلقى من يرد عليه دون حاجب»، ولا يكون في مؤخرته فيؤذي بفباره وعليه الظهور بمظهر «وقار في غير قطوب، وبسط وجه في غير ضحك»، وتتخلل «الموكب السلطاني» كل علامات السلطة وإشارات الرهبة، إذ يتقدمه فرسان «وأسلحتهم مشهورة»، وحجاب وأعوان يمنعون العامة من «سلوك الطرقات».



كما يتقدمه الخيول والجوارح وكلاب الصيد والفهود يعقبهم «بقال محملة» بـ «الشراب والكموة»، كما يصاحبه «العلماء والفقهاء والقضاة» و«أمير الجيش وصاحب الشرطة...»، ناهيك عن ضرب الطبول والتفير في البوقات، ويبدو واضحاً أن كل هذه العلامات^(٥٣) تجعل من السلطة شيئاً ملموساً واضحاً للعيان ومن السلطان رمزاً للفتى والرخاء والقبيل.

إذا كانت كل لعلامات السابقة تضيف على السلطان صورة القوي الجبار القادر على كل شيء والفني عن الناس، فإن ظهوره للعامة في «مجالس المظالم» يسبق عليه صورة العادل الرؤوف برعيته والمتفقد لأحوالها، والقادر على الحكم بين الناس وتحقيق العدل في لحظته، بشكل مباشر وسريع وأينما حل وارتحل دونما حاجة إلى بطء القضاة وتحرياتهم، وكأنه يستعيد وقتها ما فوضه إليهم، كما أن علنية جلسات رد المظالم، والشارات التي تؤثت فضائهما وما توحى به من هيبة ورهبة^(٥٤) تجعل من السلطان، كائناً فريداً من نوعه، بل أحياناً متجرداً من دولته حين يقاضي بين الناس وأعوانه الذين اشتغلوا في استعمال السلطة.

إن «العدل أساس الملك»، كما تردد غير ما مرة الأدبيات السلطانية، و«مجالس المظالم»، هي مناسبة لمعاية هذا المبدأ بل إنها «من أعظم قوانين العدل» التي تسمح بالنظر في «الشكايات وقضاء الحاجات والفصل بين الخصماء والانتقام من الظلمة الغشماء، وقمع الظالم وقهره، وحماية المظلوم ونصرته (...) وتقدم الضعفاء والمساكين والأرامل والأيتام المحتاجين والنظر في أهل السجون...»، ولا بأس أن يستعين السلطان في رده للمظالم بالفقهاء «لإزالة ما قد يقع في الأحكام من التباس»، بل أن يحضر معه «قضاة وحكاماء وعدولا» و«كتاباء» ليستعلم بهم ما يثبت من حقوق، ويشهدهم على ما أوجب منها...^(٥٥).

وهي ما وراء الغاية المباشرة من عقد مجالس المظالم المتمثلة في إحقاق الحق ورد المظلمة، يؤكد الأديب السلطاني أيضاً أن المواظبة على عقد هذه المجالس تعتبر أداة حاسمة لثني المفسدين من أعوان السلطة عن فسادهم، ونشر الخوف بينهم من عقاب سلطاني قد لا يرجع^(٥٦). وفي جميع الأحوال، فإن لظهور السلطان المحكم، أمام الملأ في المواقب أو المجالس العامة مزايا عدة لا يقابلها غير مساوئ الاحتجاب الزائد عن قدره والمتعقلة في استشراف

المفسدين والمدعين، واستبداد الأمراء والأعوان، وانتشار الريبة والإشاعات بين الناس عن سبب غياب السلطان المستديم^(٩٧).

لقد حاولنا أن نشير طيلة هذا المبحث إلى بعض العلامات السلطانية التي يصعب أن نختزلها في مجرد إجراءات شكلية أو تواضعات أخلاقية، إذ إنها تتم عن نظام سلطوي مراتبى يجعل من السلطان كائناً مفرداً وفريداً من نوعه. فكل العلامات الملزمة لشخصه (الاسم واللباس والمآكل...) أو المصاحبة لظهوره أمام الآخر (مجالس التدبير، مجالس اللهو، الظهور أمام الرعية...) تصب في إبراز هرادته وتبيان جبروته، وقدرته الفائقة على كل شيء، وترجي رحمته، بل وأيضا التوق إلى رؤيته...

ولكن، ألا تعقب هذه الصفات المذكورة، نوعاً من العلاقة بين الحاكم والمحكوم قريبة الشبه بالعلاقة بين الإله وعبيده؟ ألم يتحدث بعض الباحثين عن المماثلة بين الله والحاكم في حضارات الشرق بما فيها الحضارة الإسلامية؟ وما دور الدين في إذكاء مثل هذه التصورات؟

ثانياً: الدين والسلطان

كيف تعامل الأدب السلطاني مع المسألة الدينية؟ وكيف تصور بالتالي علاقة السلطان بالإسلام ديناً وشرعاً؟

في محاولة الإجابة عن هذا السؤال المركزي، الواضح في طرحه، المركب والشديد التعقيد في امتداداته وتقاطعاته، تطرح ضرورة تحديد بعض المفاهيم المستعملة من جهة والتهجية التي سنلتمس من خلالها عناصر أجوبة لهذا السؤال.

إن نعت «السلطاني» الذي ألحقناه، سواء بالأدب، أو بالدولة، يثير وحده كل الإشكاليات، موضوع هذا المبحث. فهو على الرغم من أنه يشكل حقيقة تاريخية واقعية وفعلية، نلاحظ كيف يواجه تارة بالرفض المطلق بدعوى إسلامية مفترضة للدولة وفقهائها، فيصبح السلطان والإسلام على طرفي نقيض لا مجال للالتقاء والتصالح بينهما، وهي أحيان أخرى، يقبل الجمع بين المفهومين، على نحو سلبي، فينظر إلى التاريخ السلطاني الفعلي على أساس أنه مفارقة وزيف عن «روح الإسلام»، بأمل أن يهدي الله سلاطينه، فتشع أنوار الإسلام وتتمحي المفارقات لمتصالح تاريخ الوقائع النسبية مع مثل الدين



المطلقة. وقارة أخرى، يُقرُّ بالتداخل بين حقيقتي السلطنة والإسلام، ويكون الاعتراف بتبعية الواحد للآخر، وافتقار هذا لذاك، فيمنحي كل تناقض بين السلطان والإسلام وتغف «المفارقات» إلى حد الذوبان بين «الواقع السلطاني» و«المثال الإسلامي».

إن الدولة التي نتحدث عنها، والأديب - الفقيه الذي كان يعيش في بلاطها، أو يطمح لذلك، هما الشاهدان على تاريخية ما يسمى بـ «الدولة الإسلامية»، وهما المعبران أيضا عن مفارقة التاريخ الكبرى المتمثلة في الحضور الفعلي والمادي للدولة الإسلامية من جهة، وغيابها «الأخلاقي» أو استعالة تحقق مثالها شأنها في ذلك شأن كل «الطوباويات» التي عرفها التاريخ البشري سابقا أو تلك التي سيعرفها لاحقا مادام التاريخ مجال صراع، ومادام الإنسان لم يتحول بعد إلى ملاك، لذا حينما نتحدث عن إسلام الدولة السلطانية أو سلاطين الإسلام (ولتسميهم خلفاء أو أمراء، أو ملوكا، فلا فرق) فالمقصود يكون «الواقع»، وليس «المثال».

متى يكون الإسلام سياسة أو تصبح السياسة إسلاما؟ متى يحصل التطابق بين المفهومين، وهل حدث تاريخيا هذا التطابق؟ وما سر السلسلة اللامتناهية من المفارقات بين الخلافة والملك، والجهاد والحرب، والحاشية والصحابة، والشرع والاصطلاح، والدين والدولة، والقرآن والسلطان...؟ لقد تعددت الأجوبة وتباينت، بيد أننا لن نتشغل بتأييد هذا الجواب أو معارضة ذاك، بقدر ما ينحصر مسعانا في طرح تصورات الأديب السلطاني للمجال الديني وما ينسجه له من علاقات مع السلطان، وذلك من خلال مفهوم بشخصه إلى حد القول بنوع من التفويض الإلهي في ممارسة الحكم، ثم تناقش ثانيا استيعاده لمسألة الخلافة وتقريبه لـ «الشرع» إلى حد يكاد يصبح معه دينا مدنيا إن صححت العبارة. وعلى خلاف ما يعتقد الكثيرون، نتحدث في نقطة أخيرة عن بعض مظاهر التمييز (ولم لا نقول الفصل) بين مجالي الدين والسياسة كما يطرحهما الأديب السلطاني.

١- السلطان ظل الله

يلاحظ د. عابد الجابري في دراسته لـ «الأيدولوجيا السلطانية» أن «العقل السياسي العربي معكون ببنية الماثلة بين الإله والحاكم»، وهي خلاصة توصل إليها من خلال دراسته للعديد من النماذج كالجاحظ والموردي



والطرطوشي، وأيضا الفيلسوف الفارابي، بل إنه يضيف قائلا: «كان من الممكن أن نخرج على عالم الأديب، عالم الشعر والخطابة والمقامات حيث تهيمن الأيديولوجية الريعانية المؤسسة على مدح «الأمير»، وعطائه والتي تروج من خلال تعابير أدبية متنوعة للأيديولوجيا السلطانية ولقضيتها المركزية: المماثلة بين الإله والخليفة، هذه المماثلة التي تتحول في الخطاب الأدبي إلى مطابقة تخلع فيها على الأمير صفات الألوهية مباشرة»^(٥٩)، وهي الخلاصة نفسها التي سبق للشيخ علي عبد الرازق أن بسطها بقوله مخاطبا قارئ كتابه: «وأنت إذا رجعت إلى كثير مما ألف العلماء، خصوصا بعد القرن الخامس الهجري، وجدتهم إذا ذكروا في أول كتبهم أحد الملوك أو السلاطين رفعوه فوق صف البشر، ووضعوه غير بعيد عن مقام العزة الإلهية» فآله تعالى «هو الذي يختار الخليفة ويسوق إليه الخلافة»، والسلطان هو «ظله» في الأرض^(٦٠).

وينحو بعض المحققين المنحى نفسه، فهذا محقق «سلوك المالك»، يربط بين مبدأ «طاعة الملوك وتبجيلهم» واعتبار هؤلاء «ظل الله في الأرض»، لجمعهم بين «الرئاسة الدينية والدنيوية»^(٦١)، كما يؤكد محقق «التبر المسبوك» فكرة المماثلة عند الفزائي الذي يرى «أن الحاكم السياسي هو ذلك الإنسان الذي اصطفاه الله من بين العباد، وزوده باستعدادات كافية من أجل حكم الجماعة» التي تتمركز حول شخصه بصفته «الملك الظل الإلهي الذي يستمد سلطانه من الله»^(٦٢).

إذا كان بعض الباحثين ينفون على النظام السياسي في الإسلام صفة التفويض الإلهي، فهم يفسر إذن الأقوال السابقة، بل وكيف تفسر أيضا مئات النصوص السلطانية، وغيرها التي تصب في هذا الاتجاه؟

تحليل فكرة المماثلة (أو على الأقل التشبيه) بين «ذات الحاكم» و«المقام الإلهي»، إلى الحضارات الشرقية بمختلف تجلياتها، فلقد اعتبر فراعنة مصر القديمة أنفسهم آلهة، وتدرج الأمر إلى اعتبار إمبراطوري بابل أنفسهم أبناء للآلهة، وحصل نوع من التخفيف في حدة التماثل عند ملوك فارس الذين رهنوا تصرفاتهم وسياساتهم بمشيئة الله وإرادته^(٦٣).

ما أثر هذه الفكرة الشرقية على الحضارة العربية الإسلامية وتحديدًا على التصورات السياسية السلطانية؟ إذا انطلقنا من أن مفهوم الشرق لا ينحصر فقط، أو بالضرورة، في الاصطلاح الجغرافي بقدر ما هو نظام

ثقافي واجتماعي وسياسي ونفسي... (أو هو كما يراه هيغل F.W Hegel «روح عامة أينما وجدت فتحة الشرق)، فإننا لن نعدم، في الوقائع أو التصورات، ما به نبرز عشرات الخيوط الرابطة بين السلطان ونظرائه الشرقيين.

لقد شكل «التظيم الهرمي الأميوي» أحد المكونات الأساسية للدولة الإسلامية، وتمثل بخاصة في مختلف الآثار والتفاعلات التي أحدثها وراثته العرب «لأجهزة الدولتين البيزنطية والفارسية»^(٦٤)، ولم يكن للدولة العربية الإسلامية الوليدة من خيار - حسب ما تبرزه وقائع التاريخ - لتأسيس دعائمها وتدير أمورها، غير اقتباس تقاليد جيرانها في هذا المضمار وتحديد سياسات أمة فارس التي انهدت تحت ضرباتها. بيد أن «نقل» أجهزة سياسية وإدارية من مجال حضاري إلى آخر يفترض بالضرورة شيئين: قابلية المجال المستقبل لاستتبات الواحد الجديد عليه بتكييفه وإدماجه، ثم تلبية هذا الواحد الجديد لحاجة ملحة مع ما يستتبع ذلك من تفاعلات تؤثر في مسار وطبيعة جهاز الدولة، وهذا ما حدث بالضبط للسياسات الإسلامية في علاقاتها بالسياسات الفارسية، وهذا أيضا ما يؤكد ظهور فئة «الكتاب الإداريين»؛ منشئها وأصولها وثقافتها ووظيفتها وما تولد عن ذلك من عمليات النقل والترجمة للآثار السياسية الفارسية في مراحل مبكرة من بداية الدولة الإسلامية والتي ستلعب دورا حاسما في صوغ الفكر السياسي الإسلامي، وتحديد الآداب السلطانية موضوع بحثنا.

وتأسيسا على ما سبق، نعثر بسهولة على انعكاسات شتى لفكرة المماثلة الإلهية - السلطانية، أو على الأقل تشبيه الحاكم السياسي بالذات الإلهية، فصاحب «الواسطة» يرى «أن الملك خليفة الله في أرضه، الموكل بإقامة أمره ونهيه، قلده بقلائد الخلافة (...) وأنا من ملكه»^(٦٥)، ويؤكد ابن أبي الربيع الفكرة نفسها بقوله «ولما اجتمع الناس في المدن وتعاملوا وكانت مذاهبهم في التماصف والتظام مختلفة، وضع الله لهم سننا وفرائض يرجعون إليها ويقفون عندها، ونصب لهم حكاما...»^(٦٦)، ويربط الغزالي ضرورة طاعة السلطان بكونه «ظل الله في أرضه»^(٦٧).



إن وجود السلطان نفسه - كما يلخص ذلك الطرطوشي - هو «حكمة إلهية»، ولولاه «لما كان لله في أهل الأرض حاجة»، بل إن السلطان يصبح «من حجج الله على وجوده سبحانه ومن علاماته على توحيده... فكما لا يستقيم السلطان إلا بوحدة إلهية الحاكم لا ينتظم العالم إلا بالله الواحد الأحد، ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»^(٦٩).

ومع ذلك، ينبغي التنبيه إلى أنه حتى لو سلمنا بوجود ما يقرب تصورات الأديب السلطاني من نظرية «التفويض الإلهي»، فإن الأمر لا يتعلق بالتفكير في «مصدر السلطة» الذي لم يكن ليشتغل بال الأديب السلطاني كما تدل على ذلك نصوصه حيث يتعامل مع السلطة وصاحبها كمعطى بديهي، طبيعي ومسلم به لا يحتاج إلى دليل، فبالأحرى البحث في مصدر سلطته وأساسها. حقيقة أن الأديب السلطاني يضيف نوعاً من القدسية على السلطان، لكنها، في جوهرها، قدسية «أدائية» نفعية واستعمالية، تقوم على تنويع التناقضات بين الخلافة الدينية والسلطان الديني، وتحل محلها نوعاً من التساكن، موسعة من دائرة الشرع ومكيفة له להתلام مع مستجدات الوقائع، ومجندة لـ «الفقهاء» في أغلبهم لخدمة الرعايا في معاملاتهم ومنازعاتهم، وللسلطان في سياسته.

٢- استبعاد الخلافة وتقريب الشرع

تكون الدولة إسلامية، أو تصبح كذلك إن كلفت «خلافة»، ومع صيرورة التاريخ واندحار هذه «الطوبى» (على حد تعبير عبد الله العروي)، تساهل الكثير من المفكرين، مكثفين بشرط مراعاة الدولة لمبادئ الشرع لتدخل في دائرة «الإسلام». إن مؤلفي الأدبيات السياسية السلطانية، العارفين بالسياسة وأهوالها، والسلطان وبأسه، والمدركين للإنسان وطبيعته والدين وحدوده، والمجربين للبلاطات ودسائسها والرعية وفسادها، والمدركين أيضاً صموية «المثال»، وبعد مناله والتاريخ وحقيقته... كانوا، بكل بساطة، وأيضاً بكل حرص تاريخي، يتغافلون عن موضوع الخلافة ويتجاهلونه.

فالمرادي لا ينبس بكلمة حول مشكلة الخلافة، ولعله «أراد بإهمالها أن يكون كتابه بحثاً في السياسة الموضوعية، فعقائق السياسة أهم من مظهر لم يمد حينئذ سوى مظهر شكلي لا قيمة عملية له»^(٧٠)، أو أنه «لم يكن ممكناً أن يتحدث عن خلافة ورسوم خلافة مادام المرابطون لا يتوون الانضواء قطياً في ظل خلافة»^(٧١).

ومن جهته يتساءل أحد المحققين كيف أهمل الغزالي، وهو الذي يتفق في أوجه عدة مع الباقلاني والبغدادي والماوردي... موضوع الخلافة في كتابه «التبر المصبوك»، واكتفى بذكر واجبات السلطان ووظائفه وصفاته الخلقية^(٧٢). ويتعامل آخر كيف يشير ابن أبي الربيع في «سلوك المالك» إلى ذكر الملوك دون الخلفاء «لا سيما إذا علمنا أن المؤلف كتب كتابه في ظل الدولة العباسية»^(٧٣)، ويلاحظ ثالث كيف أن الموضوع لم يستحق أكثر من سطر ونصف عند القلمي الذي يكفيه وجوب نصب الإمام دون أن ينشغل باختلافات الفقهاء في «أوصافه وشرائطه»^(٧٤).

بإمكاننا أن نضيف عشرات الاستشهادات لعشرات الأدباء (أو الفقهاء) السلطانيين، في المغرب والمشرق، الذين أهملوا، أو مروا مر الكرام على موضوع «الخلافة». نعم قد يحدث أن يخصص المؤلف السلطاني فصلاً مستقلاً لهذا الموضوع، ولكن عند قراءته يتبين أنه أصبح مسألة تدرج في إطار تقليد خال من كل دلالة ومعنى تاريخيين، وإن الخلافة تصبح في هذا السياق مرادفة تماماً للملك والسلطان، بل إن غاية الفصل كله هي الوصول إلى أن السلطان الحالي (ولي نعمة المؤلف) هو استمرار للتسلسل الخلافي...^(٧٥) وبهذا المعنى، تصبح كل سلطة إسلامية خلافة بشكل من الأشكال.

لنترك «الخلافة» البعيدة المنال، بعد السماء عن الأرض، ولنتحدث عن الشرع الذي طبع دنيا المسلم والتصق بالرعايا في حياتهم المجتمعية، إن لم نقل اليومية.

هل يصح القول بوجود تناقض بين السياستين، الشرعية والسلطانية؟ وهل وجود السلطان يعني انتفاء الشرع؟

لكي يتضح الجواب، يجدر بدءاً أن ننظر في مواضيع السياستين التي لا تبدو متطابقة ومتماثلة تماماً. فما يشغل بال مؤلفي «السياسة الشرعية» ليس هو ما يشغل بال مؤلفي «السياسة السلطانية»، نعم قد نجد تقاطعات عدة بين ما دونه هذان النوعان من المؤلفين، ولكن الفرق يظل قائماً، فأغلب اهتمامات الأولى تهم الجانب المدني من حياة المسلم من حقوق وحدود^(٧٦) وأغلب مواضيع الثانية تهم الجانب



السياسي للدولة من وظائف وجيش وأشكال التدبير السياسي وحكم الرعايا، ناهيك عما أسميناه سابقا بـ «انحلال الشرعيات» في السياسات السلطانية.

ومع ذلك، لا يتورع الأديب السلطاني، كلما أتت له الفرصة، في مطالبة أولي الأمر بمراعاة مبادئ الشرع وهدى أوامره. ذلك أن تطبيقات الشرع لا تستبعد الحياة السياسية السلطانية، كما أن الجهاز السياسي السلطاني لا يحول دون هذه التطبيقات.

يصعب الإقرار بوجود انفصام بين «الشرع» و«السلطنة» إذ لا يستبعد الواحد منهما الآخر ولا ينفر منه. وإلا فكيف يحدث لفقيه متشبع بالدين وعلومه أن يدون في الصباح ما أمرت به الشريعة، أو ما تصوره كذلك، لينحول في المساء إلى أديب يسامر السلطان محدثا إياه عن مقتضيات التدبير السياسي السلطاني؟ وكيف تفسر أيضا أن جل من كتبوا عن «السلطان» و«هم فقهاء» هل كانوا يعيشون انفصاما في شخصيتهم أم كانوا يهضمون ازدواجيتهم متمسكين مع طرفيها بشكل لا يستشعرون معه أي نشار وبالأحرى تناقض؟ وألا يقوم الكثير من المعاصرين، وفي هذه النقطة بالذات، بعمليات إسقاط همومهم الحالية على فقهاء، تؤكد عمليات عدة، أنهم لم يكونوا مرضى بهذه «السيكيزوفرينيا» التي يريدون إلحاقها بهم.

وكما يجمع الكاتب نفسه بين التصورين الشرعي والسلطاني فلا شيء كان يمنع السلطان من الجمع بين الأمر الشرعي والتدبير السلطاني فلا أحد يمكنه ادعاء انهحاء الشرع في مختلف التواريخ الإسلامية: السلطان والشرع يتكاملان ويتساكنان، كل واحد يجد في الآخر ضالته، فكما أن إقامة الشرع تتطلب وجود السلطان فإن وجود هذا الأخير واستمراره يستلزمان حضور الشرع، بل إن تطبيقات الشرع هي أكثر من أن تختزل في بعدها الأيديولوجي، إذ تحقق للسلطان انتظام الرعايا في حياتهم المدنية ومعاملاتهم وقض منازعاتهم واستقرارهم الاجتماعي... وكلها شروط أولية لوجود أي سلطة سياسية... «إن السلطان يخدم الشريعة ظاهرا لأنها تخدمه باطنا»^(٧٧)، أو كما عبر عن ذلك أحد الشعراء:

الملك بالدين يبقى والنين بالملك يقوى

نقد أصبح جلياب الشرع واسعا جدا، ولكل سلطان مقاسه. أكثر من هذا، لم يفقد الشرع بعده «الديني» ليستند إلى بعده «الدنيوي» ويصبح مجرد آلة ينتظم بها سير المجتمع، بل هذا «مرادفا» للسياسة حين يؤكد الفقيه السلطاني أن كل ما هو صالح سياسيا ونافع دنيويا يكون «شرعيا»، هكذا يصبح لكل سلوك سياسي سند شرعي... وإن تعذر هذا السند فيجب خلقه وهذه مهمة الفقهاء.

ومع ذلك فإن تساكن السلطان والشرع لا يعني أبدا أي خلط بين مجالات السياسة الدنيوية ومجالات الدين الشرعية.

٣- التمييز بين «الدين» و«السياسة»

في كتابه «أدب الدين والدنيا»، يميز الماوردي بين «أدب شريعة» و«أدب سياسة»، ويعني بالأول كل «ما أدى إلى قضاء الفرض»، وبالثاني كل «ما عمر الأرض»^(٧٨) وهي مقدمته لـ «سراج الملوك»، وبعد تأمله في ما تم وضعه من «سياسات في تدبير الدول وما التزموه من القوانين في حفظ النحل» يميز أبو بكر الطرطوشي بين «الأحكام» و«السياسات». ويعني بالأحكام كل ما يتعلق بـ «الحلال والحرام والبيع والأتكحة والطلاق والإجازات ونحوها والرسوم الموضوعة لها والحدود القائمة على من خالف شيئا منها»، ويقصد بـ «السياسات» كل ما يتعلق بـ «التزام الأحكام (...) وتدبير الحروب وأمن السبل وحفظ الأموال وصون الأهراض والحرم»^(٧٩) وفي مقدمة كتابه «الجوهر النفيس في سياسة الرئيس» يرى ابن الحداد أن السياسة نوعان: «سياسة دين» و«سياسة دنيا» تتعلق السياسة الأولى بكل «ما أدى إلى قضاء الفرض» أما سياسة الدنيا فتتعلق بكل «ما أدى إلى عمارة الأرض»^(٨٠).

أدب الشريعة شيء وأدب السياسة شيء آخر، والأحكام شيء والسياسات شيء آخر، كما أن سياسة الدين هي غير سياسة الدنيا. أكثر من ذلك، لا يتعلق الأمر هنا بتصوص واضحة تفصل بين المجالين السياسي والديني، بل نجد نوحا من «الألوية» يوليها هؤلاء المؤلفون «الفقهاء» إلى المجال السياسي على أساس أنه يتعلق بالشأن العام أو بـ «المصلحة العامة»، كما نقول اليوم. فمن خرج عن قواعد «أدب الشريعة» يلوم نفسه،



ولا يتعدى الضرر الحاصل عن هذا الخروج صاحب الفعل نفسه كترك الصلاة مثلاً، في حين أن خرق قواعد «أدب السياسة» يؤدي إلى تخريب عمارة الأرض وظلم الناس وحصول الضرر للعموم.

وإذا كانت «الأحكام» التي اتبعتها الأمم السابقة «أمراً اصطلاحياً عليه يعقولهم ليس على شيء منه برهان ولا أنزل الله به من سلطان»، فإن ما اتبعوه من سياسات «لا يناهض العقل شيء منه»^(٨١)، فماذا يمنع الأمة الإسلامية من الاستفادة من التراث السياسي لهذه الأمم الجاهلية في أحكامها؟

لا يتعلق الأمر فقط بهؤلاء المؤلفين، على رغم أهميتهم داخل الفكر الإسلامي، بل يمكن القول أن فكرة التمييز بين «الدين» و«السياسة» نجدها حاضرة في الآداب السلطانية، وإن كانت تتجلى في لباس آخر.

ففي حديث المؤلفين السلطانيين مثلاً عن «أنواع السياسات» أو أقسامها، نلاحظ تواتر المعيار نفسه الذي تتبنى عليه تقسيماتهم. قد تختلف العبارات في لفظها لكنها تتوحد في معناها وبالأساس في مدلولها الفاصل بين ما هو «دني» وما هو «سياسي».

يميز فقيه «المرابطين» بين سلطان عدل وأمانة و«سلطان جور وسياسة»^(٨٢) وقبله ميز ابن المقفع بين «ملك دين» و«ملك حزم»^(٨٣)، كما يميز الفقيه الطرطوشي بين «العدل النبوي»، و«العدل الاصطلاحي»^(٨٤)، وي طرح ملك تلمسان أبو حمو الزياني تمييزاً بين «الملك العادل، في كل شيء» و«الملك الجاري على العوائد المألوفة والأحوال المعروفة من غير خرق عادة ولا إحداث زيادة»^(٨٥) وفي حديثه عن «رعاية السياسة» يرى ابن الأزرق أن النظر فيها يقتضي منهجين: «أحدهما بحسب المتمد منها عقلاً والآخر من جهة المعتبر منها شرعاً»^(٨٦)... إلخ.

إن أسس التمييز هنا واضحة. فالأقسام الأولى تجمع بين «الدين» و«الدنيا»، ذلك أن «سلطان العدل والأمانة» يضمن «الأجر والبقاء»، كما أن «العدل النبوي» يقوم على تحقيق «الشرع» و«مشورة» العلماء، ويكون حكم «الملك العادل» حسب أبي حمو الزياني «موافقاً للأحكام الشرعية»... إلخ وليس مصادفة أن يرى كل هؤلاء المؤلفين في سيرة العمرين، ابن الخطاب وابن عبد العزيز، نموذجاً لهذا الحكم الديني - الدنيوي.



في السياق نفسه، يمكن أن نطابق بين باقي الأقسام على أساس توجهها الديني أو الاصطلاحي. فالسلطان يقوم ويستقر بـ «الحزم»، كما يرى المرادي ^(٨٧) وقبله ابن المقفع ^(٨٨) كما أن السياسة «الاصطلاحية»، وإن كان أصلها على «الجور» ^(٨٩) (يستعمل الطرطوشي هنا الجور في معنى منافاة الشرع) وكانت تقوم على «قوانين مألوفة»، كما يقول المرادي، و«الموائد المألوفة والأحوال المعروفة» ^(٩٠) كما يقول أبو حمزة: فإنها تستطيع أن تضبط «أمر الدنيا» و«قيام السلطة».... أما النموذج الأساسي الذي كان يستحضره هؤلاء المؤلفون، فلم يكن شيئاً آخر غير السياسة الفارسية - الساسانية التي انتهت تحت ضربات المحاربين المسلمين.

إذا كان التمييز واضحاً، فإن طرح العلاقة بين طرفي هذا التقسيم من جهة، وموقف الأديب السلطاني، الذي غالباً ما يحدث أن يعطي أحكاماً قيمة بل «تفاضلات» بصدده هذا التقسيم من جهة أخرى، يستحق إبداء بعض الملاحظات التي توضح بعض الخيوط المتقاطعة بين «مثال» يستعصي تطبيقه و«واقع» يفرض نفسه.

أ- لم يكن بإمكان الأديب السلطاني، ولا أي مفكر مسلم، التصريح بتفضيل الاصطلاح على الشرع ولا أولوية الدنيا على الدين. هذا أمر غير وارد لأنه يكسر من الأساس القاعدة الثقافية التي اتبنت عليها الحضارة والدولة العريبتان الإسلاميتان.

ب- إن أفضلية الحكم المبني على الشرع بالنسبة إلى الحكم الديني الاصطلاحي، هي عند الأديب السلطاني، كما عند الفقهاء وغيرهم، أفضلية «أخلاقية» و«قيمية»، وإن أصبحت «سياسية» هيالتي لا غير.

ج- يعترف الفكر الواقعي السلطاني بمثالية الحكم الديني ويد طوبى «الخلافة»، ويتشبهت بالواقع السياسي السلطاني الذي ينهني على القوة، والشوكة، والعصية...

د- أكثر من هذا، قد يصل الأديب السلطاني في عقده مقارنات بين الحكمين، الديني والديني، إلى حد التفضيل الصريح للحكم الديني المحافظ على المصلحة العامة والمراعي لقواعد السياسة على الحكم الديني للضيق للمصلحة العامة والمهمل لقواعد السياسة هكذا يتفق الطرطوشي وابن رضوان وابن الأرق والغزالي... إلخ، على أن «السلطان الكافر الحافظ



لشروط السياسة الاصطلاحية أبقي وأقوى من السلطان المؤمن العدل هي نفسه... المضييع للسياسة الشرعية»^(٩١)، كما يتفقون مرة أخرى على أن الملك يدوم ويستمر حتى ولو كان قائما على الكفر^(٩٢)، كما أنه ينهار ويسقط إن قام على الظلم، وفي السياق نفسه يدرج السلطان أبو حمو في تقسيماته مثالا لأحد الملوك الذي ضاعت الرعية لعبادته وتضرر كل من دخل تحت إيمانه نتيجة تشاغله بالعبادة، ويقابله بنوع من الملوك الذين على رغم تفريطهم في الأمور الشرعية، وإقبالهم على الدنيا، استقام ملكهم ودام نتيجة لعدولهم^(٩٣).

ثالثا: السلطان بين العمران والسياسة

يمكن اعتبار هذا البحث الأخير بمنزلة نقد لمفهوم السلطان وتحديدًا له «الأخلاق السلطانية». وهو موضوع يطرح أسئلة كثيرة منها ما هو نظري مثل العلاقة بين «أخلاق السلطان»، ومكارم الأخلاق الإسلامية أو التصورات الفارسية أو فكرة «الحد الوسط» اليونانية، ومنها ما هو ذو طبيعة عملية مثل البحث في العلاقة بين «الخطاب الأخلاقي»، والواقع السلطاني الفعلي، ومدى اختيارية أو إجبارية امتثال السلطان لهذه الأخلاقيات في سلوكه الفعلي... إلخ، بيد أننا أثرنّا أن نقاش في هذا البحث «الوهم الأخلاقي» الذي يعيشه الأديب السلطاني مستعينين بدطابع العمران» التي تثبت هذا الوهم وتبرز تبعية الأخلاق لحركية العمران، ومن ثم أيضا «سلطة الأخلاق» التي تهيمن على الأديب السلطاني في مجال تعود فيه الأولوية للسياسة ولـ «أخلاق السلطة» التي وضع أسسها الأولى المفكر الإيطالي نيكولا ماكيافيلي، وقبل هذا وذاك، نخصص الفقرة الأولى من هذا البحث إلى شبه مقدمة نحاوّر فيها المفاهيم الثلاثة الرئيسية: السلطان والعمران والسياسة.

١- مفاهيم متقاطعة

السلطان والسياسة مفهومان متناظران لا بالمعنى الذي يعطيه مونتسكيو للمستبد الشرقي^(٩٤)، وإنما لكون السلطان لا يعترف بها مجالا مستقلا، أو قيمة في حد ذاتها. نعم، إن السلطان، وهذا أمر لا يحتاج إلى برهان، يمارس

السياسة كفعل، غير أنه لا يخضع أبدا لمنطقها، بل لمنطق آخر غريب عنها. ينتج عن هذا التباعد بين السلطان والسياسة غياب هذه الأخيرة بوصفها مكانا فارغا ومجردا داخل الدولة السلطانية، وحضور السلطان كشخص «مبني» يحتل هذا المكان ويرتبط به، بشكل يستحيل معه تصور السياسة داخل هذه الدولة شيئا عموميا. إن المجتمع السلطاني هو - بالتحديد - مجتمع لا سياسي، والدولة السلطانية تمارس السياسة كـ «فعل»، وأبدا كـ «قيمة».

إن ما يحدد الفعل السياسي السلطاني ويفسره، والقانون الأعلى الذي يتحكم فيه، ويحيي الدول السلطانية ويميتها، هو «العمران». يتلون العمران بتغيير ألوان الدولة السلطانية، يمهّد لها في بدايتها ويزهر لها في توسعها. ثم يحفر لها قبرها في النهاية، غير أنه لا يموت مع موتها، بل يضع تابوتها جانبا، محافظا على استقلاليتها، ليعيد التجربة مرة أخرى مع دولة سلطانية وليدة في زمن فارغ، وهكذا دواليك... يكون العمران في هذا السياق هو «رجل» التاريخ الوحيد الذي لا يرى في «رجال» الدولة السلطانية سوى أدوات يستهلك بها زمان الدولة السلطانية الميت^(٩٥).

تحول «طبائع العمران» دون أن تفتح الدولة والمجتمع السلطانيين لأنفسها مسلكا جديدا، ومن جهتها تظهر هذه الدولة عجزا «طبيعيا» عن تكسير هذا القانون العمراني الذي يكم أنفاسها، ولا ينتج من هذا التكامل بين السلطان والعمران سوى الموت المتكرر لتاريخ الحضارة السلطانية الذي ظل «في جوهرة من دون تاريخ» لأنه كان على الدوام، كما يقول هينكل، تكرارا للانهايار نفسه: «فالمتمصر الجديد الذي يحل محل العنصر الذي انهار، بنهار هو أيضا بدوره ليس هناك أي تقدم، وليس كل هذا الاضطراب سوى تاريخ لا تاريخي»^(٩٦).

يمكن القول إن العمران كقانون طبيعي وصيرورة اجتماعية شيء «معلوم» بينما تكون السياسة قيمة في حد ذاتها وإرادة إنسانية مفامرة وامتدادا تاريخيا، أنبناء للمجهول يخاف السلطان هذا المجهول الذي لا يدري مستقره، ويتشبه بالعمران المعلوم، ويقبل - شاء أو كره - زمانه القصير الذي تتحدد نهايته منذ بدايته، وتبعا للزمان المحدود الذي يخوله العمران



للدولة، يجب الاستفادة وجني أكبر ما يمكن من الأرباح والثمار... ليس مصادفة إذن أن يكون الاستبداد هو المكمل الطبيعي لهذه الدولة ولزماتها الذي مهما طال يكون قصيرا.

إن تكامل مفهومي السلطان والعمران من جهة، وتناظر مفهوم السلطان وقيمة السياسة من جهة أخرى، يتضمنان لا محالة إلغاء العمران للسياسة، تماما كما تلغي طبائع العمران الحتمية و«الموضوعية»، كل إرادة سياسية أو رغبة «ذاتية». فالعالم السلطاني عالم مسدود لا يتحرك فيه الأفراد ولا حتى «القوى الاجتماعية» بمحض إرادتها، لتدشن بداية تاريخ منفتح يتقدم إلى الأمام، ذلك أن زمانه هو بالضبط «نقيض الاستداد الزمني». إنه نظام «اللحظة» التي تستهلك الجميع، سلطانا وحشية ورعية، وكأن كل واحد منهم «يعيش كل يوم بيومه خشيّة أن يخسر في الغد ما جمعه من فائض في اليوم نفسه بطريقة مشابهة للمتوحش الأمريكي المذكور من قبل روسو والذي يبيع عند الصباح السرير الذي يستيقظ منه لأنه يفكر أن الليل لن يحل في ذلك المساء...» (١٧).

يمكن أن ندقق أكثر في الحوار نفسه بين المفاهيم الثلاثة: السلطان والعمران والسياسة، ونجمله حوارا بين أشخاص بينهم. نلاحظ أن هذه المفاهيم الثلاثة هي المفاهيم المركزية التي يعتمد عليها مفكرون سياسيون مختلفون، فالسلطان هو قطب الرحى الذي تدور عليه النظرية السياسية للمفكر أو الأديب السلطاني. ويوجد العمران في أساس كل ما صاغه ابن خلدون في «مقدمته» حول الدولة والملك، وأخيرا نلاحظ أن مفهوم السياسة بوصفها قيمة في حد ذاتها، ومجالا مستقلا والدولة بوصفها غاية في ذاتها، تتبني عليها كل التصورات التي صاغها الفكر السياسي الأوروبي خلال نهضته، ومنذ ما كيافيلي الذي سناخذه نموذجا - ولنؤجل الآن مشروعية هذا الحوار إلى حين.

يلتقي ماكيافيلي وابن خلدون في تحليلهما للظاهرة السياسية (١٨)، ويفترقان معا عن الأديب السلطاني في معالجته للظاهرة نفسها، ويلتقي ماكيافيلي والأديب السلطاني في إيمانهما معا بـ «النصيحة السياسية»، ورسمهما سلوكا سياسيا محددًا، ويفترقان عن ابن خلدون الذي أحجم عن النصيحة وأعرض عن رسم أي سلوك سياسي قد يتوخى منه إصلاح الدولة أو استمرار سلطتها.



في حل هذه المعادلة يتضح موقع الفكر السياسي لكل من ماكيافيلي وابن خلدون والأديب السلطاني، ويتبدى مصير حضارتين: حضارة واحدة وأخرى أقل نجمها.

جمع ماكيافيلي بين عاملين أساسيين هما: التحليل السياسي «الواقعي» من جهة و«الإرادة السياسية» من جهة أخرى، ولم يكن بإمكان ابن خلدون ولا الأديب السلطاني الجمع بينهما من دون وقوع تصوراتهما السياسية في التناقض لقد تمكن ابن خلدون بتحليله العمراني من الوقوف على سر تعاقب الدول في حلقة مفرغة، ورأى لذلك عللاً «طبيعية» لا تؤثر فيها نصيحة أديب ولا أخلاق حاكم. واستطاع ماكيافيلي من جهته فهم كنه اللحظة التاريخية التي عاشها، فأمن بالإرادة السياسية ورفض في إصلاح أو تغيير الدولة، مع هذا لتغيير شامل في جهاز السلطة السياسية بأفق الدولة الأمة، وفي هذا الإطار يمكن القول إن الأديب السلطاني ولأنه عاش وكتب للحضارة السلطانية نفسها التي تحدثت عنها المقدمة - في اعتقاده بتغيير «النصيحة» للواقع - هذا إذا افترضنا رغبة التغيير - لم يتمكن من سبر كنه المجتمع السلطاني ذي التاريخ «الطبيعي» الدائري، وأنه في واقعه الفعلي لا يبدو أن يكون «ما كيافيليا» بالمعنى المبتذل والشائع للكلمة، أو أنه - في أحسن الأحوال - يكون ضحية وهم ناتج من جهاز تصوري خاطئ، لا يضبط العلاقة الحقيقية بين «الأخلاق» و«السياسة» من جهة وبين الإرادة السياسية وطبيعة الواقع السياسي من جهة أخرى.

يتضح إذن أنه لم يكن ممكناً، بالنسبة إلى صاحب المقدمة ولا بالنسبة إلى أصحاب «الأدب السياسي السلطاني» الجمع - كما فعل ما كيافيلي في الأمير - بين تحليل السلطة السياسية كما هي بالفعل، والنصيحة السياسية المقرونة بإرادة فاعلة يكون الواقع السياسي الفعلي أو «الموضوعي» مهياً لاستقبالها. لو سمح ابن خلدون لنفسه بتقديم «نصائح الملوك»، لفقدت «المقدمة» دلالتها، ولو حلل الأديب السلطاني «عمرانيا» لأصبحت نصائحه غير ذات موضوع. على أن الأمر لا يتعلق هنا بمجز ذاتي أو نقص في التفكيرين، الخلدوني والسلطاني، بقدر ما يأخذ هذا المجز بعداً حضارياً يتعلق بطبيعة المجتمع السلطاني الذي لم يكن يسمح بظهور خطاب سياسي مستقل، كما هي الحال مع الخطاب المكيافيلي.



٢- طبائع العمران وأخلاق السلطان

سبق أن أوضحنا في تقديمنا الموجز لقراءة ابن خلدون للأدب السلطانية كيف أنه لا يحاورها إلا لينتقدها في «منهجها» وفي طرحها لعلاقة «الجند» بالدولة، بل وفي مبدأ «النصيحة» نفسه الذي يقوم عليه الأدب السلطاني. غير أن هذا النقد يبدو قويا عند تحليلنا ومقارنتنا بين تصور كل من «علم العمران»، و«الأدب السلطانية» لأسباب قوة الدولة وعوامل انهيارها.

يعقد ابن رضوان فصلا خاصا بالخصال التي فيها فساد الدول ونفور القلوب من الملوك وذكر طرق من استدفاع الشدائد»^(٩٩)، ويخصص أبو حمو بابا كاملا لـ «قواعد الملك وأركانه وما يحتاج إليه الملك في قوام سلطانه»^(١٠٠)، ويتملك الطرطوشي الهاجس نفسه، إذ يتحدث في فصول متعددة عن «الخصال التي زعم الملوك أنها أزالوا دولتهم وهدمت سلطانهم»، و«الصفات الراتبة التي زعم الحكماء أنها لا تدوم معها مملكة» و«الخصال التي هي قواعد السلطان ولا ثبات»^(١٠١) له دونها، ومن جهته يخصص الماوردي في «نصيحة الملوك» فصلا يبين: «الأسباب التي من جهتها يعرض الاختلال والفساد في الماليك وأحوال الملوك»^(١٠٢)، ويشرد ابن الأزرقي الباب الأول من الكتاب الرابع من «بدائع السلك» للحدث عن «عوائق الملك» المانعة من دوامه^(١٠٣)، والأمثلة كثيرة.

يبحث ابن خلدون في الموضوع نفسه، أي قوة الدولة وضعفها، غير أنه يقنع بذكر «كيفية طروق الخلل في الدولة»^(١٠٤) من دون أن يسمح لنفسه، كما فعل ابن رضوان وغير ابن رضوان، بذكر «طرق استدفاع الشدائد»، وهنا بيت القصيد، كما يقال.

وحتى لا نضيع في جزئيات الأدب السلطاني حول أسباب قوة الدولة وأسباب انهيارها، نشير إلى أن ابن رضوان يرى في الالتزام الأخلاقي بالحلم والتهفظ والتلطف وكنم العسر والقوة والصبر والتأني والكرم والجود والسخاء... أساس استمرار سلطة الحاكم. ويلخص أبو حمو الزباني هذه الأسباب في «الشجاعة والكرم والحلم والعفو وحسن التدبير والعدل وحفظ الأموال والجود والرفق بالرعية...» ويكفي لتعرف على الأسباب التي تؤدي

إلى خراب المملكة أو السلطنة أن نقلب، وبشكل آلي أسباب القوة نفسها. هكذا يكون البخل والجور وسوء التدبير والجبن وتبذير الأموال والقسوة عوامل تؤدي إلى سقوط الدولة السلطانية.

يجد نقد ابن خلدون للمفكر السلطاني، لكونه يقف عند حدود «ما هو ظاهر» ولا يتعمده للكشف عما هو «باطن»، كامل أبعاده في هذا الموضوع بالذات، ليست كل الصفات الأخلاقية الحميدة التي يتوهم الفكر السياسي السلطاني أنها «سبب» قوة الدولة سوى «نتيجة» لنمط حياة البدو التي تفترض كل هذه الخصال التي تلتزم بها الدولة في بدايتها - وفي بدايتها فقط - لا كالتزام أخلاقي أو سماع السلطان لنصائح الأديب، وإنما لأن أصل الدولة السلطانية، هذا العمران «الحضري»، هو البادية^(١٠٥). وليست كل الصفات الخلفية الذميمة التي يتوهم الفكر السياسي السلطاني أنها «سبب» انهيار الحكم سوى «نتيجة» لدخول الدولة مرحلة «الحضارة المفسدة للعمران»^(١٠٦)، هكذا يبين ابن خلدون وهم الربط الذي يقيمه هذا الفكر السياسي بين «الالتزام الأخلاقي» السلطاني ودوام الحكم وانهياره، مبرهنا أن «الأخلاق» تخضع له العمران، وأن ما يصفه هذا الفكر من أخلاقيات حميدة هو نتيجة «العمران البدوي» مثلما هي «الأخلاقيات الذميمة» نتيجة «العمران الحضري» إن جدلية «البادية» و«الحاضرة» هي أساس كل هذه الأخلاق التي تطفو على السطح... وبالتالي فإن التزام الحاكم بأخلاق دون غيرها ليس «اختياراً إرادياً»، وإنما هو «ضرورة عمرانية».

يصل ابن خلدون إلى خلاصتين تتناقضان تماماً مع الفكر السياسي السلطاني فهذه «مسألة طبيعية في الدولة السلطانية، وبالتالي لا طائل من الوقوف ضد هذه الصيرورة والرغبة في «إصلاح» هذه الدولة. ومع ذلك، بل وبسبب من ذلك، لم يكن عزوف ابن خلدون عن إصلاح الدولة أو تعطيل زمامها اختياراً ذاتياً بقدر ما هو تعبير عن المآزق الموضوعي الذي تعيشه هذه الدولة. ولكن هناك، بالمقابل، مفكر آخر جمع بين رغبة الإصلاح العزيزة على الأديب السلطاني وبين التحليل السياسي الواقعي الذي نهجه ابن خلدون، خير أن الدولة التي يتحدث عنها هذا المفكر لم تعد دولة «السلطان»، ولكن دولة «الأمير» Le Prince. إنه ما كيافيلي.



٢- سلطة الأخلاق وأخلاق السلطة

ما يهمنا في هذه النقطة ليس العلاقة بين ابن خلدون وماكيافيلي، وإنما العلاقة بين المفكر السياسي السلطاني وماكيافيلي. ولكن علينا بالمقابل أن نبرر مشروعية هذا الحوار المستحيل بين فكرين متباينين أصلاً. ألا يكون الأقرب إلى الصواب أن نقارن على الأقل بين المفكر السياسي السلطاني ونظيره الغربي - المسيحي الذي كتب في «فن الحكم» من منظور يمزج الأخلاق بالسياسة^(١٧) من أن نقارن بينه وبين مفكر كماكيافيلي يقلب الآية ويخضع الأخلاق واللاهوت للسياسة كفعالية بشرية؟ وهل الاختلاف الشامل بين الجوابين، الماكيافيلي والسلطاني، يعد مبرراً كافياً للتخلي عن هذا الحوار المستحيل؟

لا هذا ولا ذلك إن «التشابه الشكلي» و«الاختلاف الجوهرى»، هما مما الدافعان المقريان للقيام بهذه المحاولة: لو كانت الوحدة بينهما تشمل السؤال والجواب لما كان هناك داع لمقارنة الشيء بشيئه، ولو كان الاختلاف يشمل السؤال والجواب لتعنرت المقارنة.

هل يتعلق الأمر، حين نقول أن «الأمير» فصل الأخلاق عن السياسة وأن الأديب السلطاني يمزج بينهما، بالمنهج المتبع في دراسة الظاهرة السياسية، إذ يرى ماكيافيلي في السياسة منطق قوة لا منطق دين أو أخلاق، أم أن هذا الفصل يتخذ معنى آخر وبالضبط في «ماكيافيليته» المتهم بها؟ يرتبط المستويان ارتباط «النتائج» بـ «المقدمات». لا يمكن لتحليل أخلاقي للسياسة أن يصل إلى إمكان تحليل الحاكم من كل الأخلاقيات، مثلما لا يمكن لتحليل ينطلق من قيمة السياسة أن يصل إلى ضرورة الالتزام بأخلاق ما في ممارسة الحكم.

إن تهمة «الماكيافيلية» الشهيرة لا يكون لها أي معنى إلا بخلطنا بين أخلاق الدولة السياسية وأخلاق الفرد المدنية، واعتبارنا لكل ما خطه ماكيافيلي من سلوك يهم الحاكم والفرد على السواء، والحال هذه فإن ماكيافيلي يفصل بشكل مطلق بين الأخلاقيين.

لا يسلك «الأمير» تبعاً لمعيار «أخلاقي»، وإنما تبعاً لمعيار «مصلحة الدولة»: تصبح «الردائل»، «فضائل»، ويصبح العنف مشروعاً، والإلحاد إيماناً، إن كان ذلك في مصلحة الدولة. يعرف ماكيافيلي جيداً قولة

الطرطوشي التي ترى: «أن حسن الخلق يوجب المودة وأن سوء الخلق يوجب المباعدة»^(١٠٨)، غير أنه يضيف أن قانون السياسة شيء والقانون المدني شيء آخر. نجد في «الأمهر» مطرح، تماما كالأديب السلطاني، ثنائيات أخلاقية تقابل الفضيلة بالرذيلة مثل «المسخاء والبخل» و«الرأفة والقسوة» و«الوفاء بالعهود والتكر لها»^(١٠٩) ولكنه على النقيض من مطرح السلطاني لا يقيم أي تعارض بين هذه الثنائيات وبدل الهوية السعيدة التي تعزل الخلق الحميد عن الذميمة، يبني ماكيافيلي جسرا يصل بينهما، وبدل الالتزام الأخلاقي السلطاني ببلور ماكيافيلي عبر «جدلية الظاهر والباطن»، ما يطلق عليه هو بنفسه: التظاهر الأخلاقي^(١١٠) ويستحيل ألا نعثر في أي كتاب سياسي سلطاني على ذكر فضيلة «المسخاء»، وأثرها الإيجابي في الدولة السلطانية، مقابل «البخل» وأثره السلبي^(١١١). يقرب ماكيافيلي المعادلة ويعتبر المسخاء من الحاكم «رذيلة» والبخل منه «فضيلة». لكي يكون الحاكم سخيًا، يجب أن يكون غنيا وحتى يحافظ على هذه الفضيلة، يجب أن يحصل على المال باستمرار: «أن يصبح مبتزًا، وأن يقدم على كل صمل يؤدي إلى كسب المال»^(١١٢) من فرض الضرائب على شعبه وغير ذلك من الوسائل، وهكذا يفترض تحقيق «الفضيلة» اللجوء إلى الرذيلة، وبدل صورة المسخاء تحل حقيقة الجشع، حينما نكتشف أنه لكي تعطى يجب أن تأخذ، وأنه للحفاظ على الكرم يجب نهب الرعايا»^(١١٣).

يخضع ماكيافيلي ثنائية الرأفة والقسوة للتحليل نفسه. نعم هناك بعض الإشارات لدى الأدباء السلطانيين تقترب في متعاطفها من ماكيافيلي، فهذا أبو بكر الطرطوشي يبين فضل «الرغبة على الحاكم والمحكوم»، وهذا الماوردي يقابل بين الرحمة/الرقة والقسوة/الغلظة، ويشبه الملك الذي يفرط في رأفته بـ «الطبيب الذي يرحم العليل من مرارة الدواء وألم الحديد فتؤديه رحمة إلى هلكته» وهذا أبو حمو الزباني يرى في السلطان الذي يعفو بدون تمهيز محل العفو ومحل العقوبة يؤدي بالملك إلى الفساد^(١١٤). ومع ذلك فإن مثل هذه الأقوال، إذا ما وضعناها في الإطار العام الذي يتحكم في الفكر السلطاني، لا تعني شيئًا بالنسبة إلى فكر ماكيافيلي، فالأديب السلطاني يفترض «سلوكًا وسطًا» يقع بين رذيلتين



محتملتين، بين الإفراط في اللين والإفراط في القسوة، وهذا ما لا يصح مع ماكيافيلي الذي ينتقل ما بين الفضيلة والريذيلة ويوضح أن الواحدة منها تنتج الأخرى والعكس صحيح.

قد نقول إن المفكر السياسي السلطاني لا يقابل بين السخاء والبخل، أو بين الرأفة والقسوة، بما أنه يطالب السلطان بسلوك وسط يقع بينهما، ولكن ها هنا سنجد أنفسنا أمام فضيلة خلقية لا تحتل «الحد الوسط»، إما أن نلتزم بها أو لا نلتزم: الوفاء بالعهد.

يقول أديب سلطاني: «وليعلم الملك أن من قواعد دولته الوفاء بعهوده...»^(١١٥) ويقول آخر: «السلطان أحق الناس برعاية هذا الوفاء»^(١١٦). يبين الماوردي «مزايا الوفاء بالمعهد ومسئول الغدر»^(١١٧) ويلزم ابن رضوان وابن الأزرق السلطان بهذه الصفة لأن الله يقول: «يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود...»^(١١٨) وبما أن الدين يسري على الحاكم والمحكوم معا، فمن مصلحة السلطان الوفاء بعهده.

يمكن باستخدامنا «القياس» أن نستنتج النقد الماكيافيلي بسهولة، فبما أنه يميز بين أخلاق الفرد ودينه وأخلاق الدولة ودينها، يخلص ما كيافيلي إلى أن الحاكم الذكي لا يحافظ على وعده عندما تكون هذه المحافظة ضد مصلحة الدولة. لو كان البشر طيبين فإن هذا الموقف، يقول ماكيافيلي لا يكون طيبا^(١١٩)، ولكن العكس هو الصحيح، هنا يصل منطق «الأمير» إلى قمة «التحليل» من كل أخلاق. ومع ذلك، فإن من يواجه الكاتب على هذا المستوى الأخلاقي لا يفهم منطق «الأمير». ليس المقصود الوفاء بالعهد أو عدم الوفاء به، وحتى إن وقفنا عند هذه النقطة بالضبط، فإننا نلاحظ، كما يقول كلود لوفور «إن الجراءة توجد في عبارات الكاتب أكثر مما هي في فكره. لنترجمها بلغة حذرة ولنقل مثلا: إن الأمير يبدو وفيًا لمهمته بخيانته إلتزاما لا يمكن القيام به دون إحداث ضرر بالدولة...»^(١٢٠). ليس هناك تعارض بين الوفاء والخيانة: حين يخون الحاكم عهده، فلكي يكون وفيًا لمهمته، وحين يفي ويشكل مطلق بعهده، فإنه يخون مهمته كأمر.

يتبين لنا أن التحليلين الماكيافيلي والسلطاني متعارضان تماما فيما يخص العلاقة بين المجالين الأخلاقي والسياسي. ليس غريبا إذن أن يصل كل واحد منهما إلى خلاصة تتناسق مع موقفه النظري العام.



لقد لجأنا في نقدنا لـ «أخلاقيات السلطان» إلى أداتين نقديتين: عمران ابن خلدون و«سياسة» ماكيافيلي. يعتبر النقد الأول نقداً «داخلياً» لا يثير أي جدال بما أن صاحبه ابن خلدون ينطلق من الأرضية نفسها التي ينطلق منها الأديب السلطاني، هي حين أن النقد الثاني نقد خارجي ويمكن الاعتراض عليه. غير أن مبررنا الأساسي للجوء إليه هو «التاريخ» نفسه وحركيته الدائبة. فلا يمكن تقي هذا النقد بدعوى أن موضوع صاحبه ماكيافيلي مختلف وأن للمجتمعات السلطانية «خصوصياتها». وبفض النظر عن مشروعية المقارنة أو عدمها، يكفي القول أن هذا النقد يوضح لنا باللمس حدود الفكر السياسي السلطاني (بل والإسلامي عامة) الذي ظل عاجزاً، نتيجة خلطه بين مجالات السياسة والأخلاق والدين، عن خلق «نظرية للدولة».



مفهوم المرتبة السلطانية

يفتح ابن خلدون الفصل الذي خصه لموضوع «مراقب الملك والسلطان والقابها» بتأكيد ضرورتها لتدبير أمور الدولة: «أعلم أن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أمرا ثقيلا، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه، وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهته، فما ظنك بسياسة نوعه ومن استرعاه من خلقه وعياده»^(١).

تتبين هذه الضرورة عند الأديب السلطاني في اعتباره لهذه المراتب «قاعدة من قواعد الملك وما يحتاج إليه الملك في قوام سلطانه»، كما يرى أبو حمو، وركنا من أركان الملك وقواعد مبناه، كما يؤكد ابن الأزرق، و«عماد المملكة وقواعد الدولة» كما جاء عند الماوردي^(٢) كما يتبين في الآداب السلطانية استحالة استغناء السلطان عن هذه المراتب لإكماله بها وحاجته إليها^(٣).

وبغض النظر عن هذه التأكيدات المباشرة والواضحة يمكن القول إن أهمية «المرتبة السلطانية» واحتياج السلطان إلى خدماتها

«ما يطيع السلطان المتحدر مبدئها في أفعاله هو حرية جسده، وما يطيع الرعية المنصاعة مبدئها لأوامره هو موت جسدها»

المؤلف



تتجلى في العديد من «الاستعارات» التي يلصقها الأديب السلطاني بأعوان السلطان. فهم بمنزلة «الأعضاء» التي لا قوام «للجسد» السلطاني إلا بها، فالوزير «يد» السلطان والكاتب «لسانه» والحاجب «وجهه». ويتبين من خلال استقصاء النصوص السلطانية، بل حتى من خلال اطلاع أولي على فهارس هذه الكتابات، الحضور القوي لهذه الفئة في مختلف أشكال التدبير السلطاني، بدءاً من وزير السلطان وجليسه، إلى صاحب طعامه وشرابه، مروراً بعماله وولائه وقضاته وأصحاب أشغاله وبريده... إلخ. وهكذا تزخر الكتابة السلطانية بالعديد من الفصول المخصصة لهذه المرتبة أو تلك كما سبق أن أوضحنا ذلك في الفصل الخاص بـ «مورفولوجية» هذه الأدبيات السياسية، بل يمكننا أيضاً، لإبراز أهمية الموضوع في الفكر السياسي الإسلامي، أن نشير إلى العديد من الكتابات المؤلفة خصيصاً في مواضيع قد تهم «الوزارة» أو «الكتابة» أو «القضاء».

وأمام هذه الزخم الهائل من «المراتب» الذي يتفرع إلى حوالي ثلاثين مرتبة تشمل ما هو «سلطاني دنيوي» وما هو «خلافي ديني» وتغطي فضاءات «المركز السلطاني» و«أطرافه» على السواء، نشير إلى أن هذا الفصل الذي نحن بصدد لا يطمح إلى «التأريخ» لهذه المراتب في أصولها وجذورها والآثار التي أحدثته التنظيمات الفارسية خاصة على جهاز الدولة الإسلامية، بل ولا يسمى أيضاً إلى دراسة حالة خاصة أو نموذج محدد في المكان والزمان. ما يشكل موضوع هذا الفصل ليس «الوقائع» في بعدها التاريخي والاجتماعي وإنما «التصورات» التي يقدمها لنا الأديب السلطاني بصددتها، ودونما ادعاء بضبط «العلاقة» بين «الأفكار» و«الوقائع».

تقتضي «المراتب» كهفاً كان نوعها، «العمل مع السلطان» والاندراج في خدمته. ومع ذلك نجد أدباء السلاطين، وأغلبهم ذوو «مراتب» أو يطمحون إلى ذلك، يحذرون من خدمة الملوك والسلاطين وصحبته. وهذه «المفارقة» تدفعنا إلى افتتاح هذا الفصل بالحديث من موضوع «العمل مع السلطان» وطرح رأي «المعارضين» لهذا العمل (وإن شكلوا على الدوام الاستثناء) و«المؤيدين» له مع التركيز على المفارقة الحاصلة بين الرغبة فيه والرغبة منه. وفي نقطة ثانية نتحدث عن «المراتب السلطانية» نفسها محاولين



إعادة ترتيب مستوياتها المركزية، والمحلية، ومبرزين على الخصوص العلاقات الممكنة بين «شروط الموظف» التي يسهب في ذكرها الأديب السلطاني و«تدبير الوظيفة» ذاتها. وأخيرا نختم بطرح سؤالين يظان عالقيين بموضوع «المراتب السلطانية»، ويتمثل الأول في علاقة هذا الجهاز السلطاني، بشقيه «المركزي» و«المحلي» بالفضاء الديني، وموقع «الوظائف الدينية» من الدولة السلطانية، ويسمى الثاني إلى طرح بعض العناصر التي من شأنها أن توضح لنا حدود السلطة التي تتمتع بها «البيروقراطية» السلطانية في نظام سياسي يجعل من «السلطان» مبدئيا صاحب القرار الأول والأخير في تدبير شؤون دولته.

أولا: في العمل مع السلطان

تحدث كثير من المفكرين المسلمين السابقين، باختلاف انتماءاتهم المعرفية، فقهاء وأدباء وفلاسفة، عن موضوع «العمل مع السلطان». وترددت الآراء بين مؤيد ومعارض^(٤)، كما ناقش أغلبهم، وأحيانا بإسهاب مسألة «صحة السلاطين» وما تحفها من مخاطر، وما تستلزمه من شروط تضع «الصاحب» في منأى من الغضب السلطاني... بل هناك منهم من خص الموضوع برسائل أو كتب مستقلة.

نحاول في هذا المبحث الأول أن نعرض في البداية مختلف الآراء الواردة في الموضوع، والموزعة بين من «يحرم» العمل مع السلطان تحريما مطلقا، ومن يراه «ضروريا» بل و«واجبا» دينيا، ثم نتحدث في نقطة ثانية عن محاذير صحة السلطان التي تؤرق مضجع كل من تخطى عتبة «باب السلطان».

١. العمل مع السلطان: معارضون ومؤيدون

يمكن اعتبار نص جلال الدين السيوطي (٨٤٩ - ٩١١ هـ) المعنون بـ «ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين» بمنزلة تكثيف لمختلف الآراء المعارضة للعمل مع السلطان، إذ يعبر فيه بوضوح عن موقف الفقهاء الرافضين لخدمة السلطان بل وحتى «الدخول» إلى بلاطه ناهيك عن قبول «عطائه». ولتبرير موقفه يلجأ هذا الفقيه لبعض الآيات القرآنية، وإن كانت نادرة، مثل ما جاء في سورة هود: «ولا تركبوا إلى الذين ظلموا فتمسكم



النار، ويستشهد بسيل من الأحاديث النبوية من قبيل: «أبعد الخلق من الله، رجل يجالس الأمراء...» و«اتقوا أبواب السلطان وحواشيها». وإذا رأيت العالم يخالف السلطان مخالطة كثيرة فاعلم أنه نص.

كما يذكر بالمواقف الثابتة لبعض الفقهاء الرافضين، ويستشهد بتجربة بعض الصحابة وما استقر عليه «السلف والخلف» حول هذه المسألة...^(٥).

يمكننا من خلال نص السيوطي أن نستنتج ثلاثة أسس يرتكز عليها الكاتب ليبرر معارضته خدمة السلاطين. فهناك أولاً التصور «الأخلاقي» الذي يرى «السلطة» في جوهرها مفسدة، تدفع نحو الافتتان بمباهج الحياة الدنيا^(٦) وهو ما لا يسوغ شرعاً. وهناك ثانياً الحجة «الدينية» التي ترى أن «الداخل على السلطان متعرض لأن يعصى الله إما بفعله وإما بسكوته وإما بقوله وإما باعتهاده ولا ينفك عن أحد هذه الأمور»^(٧). وهناك ثالثاً مبدأ «الجهاد» الذي يدعو الفقيه العالم إلى اعتزال عالم السياسة والسلطان حتى لا يكون عوناً لظلم السلاطين من جهة، وحتى يحافظ على مكانته العلمية من صذلة، قد تلحقه بمخالطتهم.

ومهما يكن من أمر المعالجة «الانتقائية» التي تعامل بها السيوطي لبناء موقفه، وهو يستشهد بآيات قرآنية وأحاديث نبوية (دونما اهتمام بصحة السند) وأقوال السلف... إلخ، فالأكيد أن موقفه المبدئي الذي يميل نحو «التطرف» أثار نقاشات عنيفة مع بعض معاصريه الذين رموه بالسفوف والجهل، خاصة منهم الفقيه السخاوي الذي ألف في الرد عليه تقنيدياً لحججه.

في كتيبه المعنون بـ «رفع الأساطين في حكمة الاتصال بالسلاطين»، يبلور الفقيه الشوكاني (١٢٥٠) تصوراً مناقضاً تماماً لما يذهب إليه السيوطي ومن ينحون نحوه، بل إن تأليفه يمكن اعتباره من أهم الردود على مواقف المتطرفين الرافضين للعمل مع السلطان. ينطلق الشوكاني من واقعة بسيطة هي أن الأنبياء والمرسل وكل بني آدم سعوا من أجل تحصيل الرزق، وبشتى الطرق، فكيف نحرّم هذا على العلماء وهم ذوو «بضاعة خاصة»؟ ثم إن هذا المتصل بالسلاطين، كما يضيف الشوكاني، «لم يتصل بهم ليمينهم على ظلمهم وجورهم، بل ليقضي بين الناس، بحكم الله، أو يقبض من الرعايا ما أوجبه الله، أو يجاهد من يحق جهاده، ويمادي من تحق عداوته، فإن كان

الأمر هكذا، فلو كان الملك قد بلغ من الظلم إلى أعلى درجاته، لم يكن على هؤلاء من ظلمه شيء...»^(٨) ألا يتعلق الأمر هنا بتبرير «أيدولوجي» للعمل مع السلطان، أم أنه لا يبدو أن يكون موقفا «ديليا» يسعى للحفاظ على الإسلام وشرائعه؟ ينتقد الشوكاني ظلم الحكام بلا هوادة ويعطي شرعية «خدمة السلطان» معنى مزدوجا، إذ يقول: «ولا يخفى على ذي عقل أنه لو امتنع أهل العلم والفضل والدين عن مداخله الملوك لتعطلت الشريعة المطهرة لعدم وجود من يقوم بها»، ثم يضيف أن من شأن إقصاء العالم نفسه في العمل مع السلطان أن يفوت الفرصة على الملوك للتخلص من واجباتهم» خصوصا أنهم كما يقول الشوكاني «لا يفعلون ذلك إلا مخافة على ملكهم أن يسلب وعلى دولتهم أن تذهب»، وحتى لا يتذرعوا قائلين «جهلنا ولم نجد من يعلمنا»^(٩).

كل المشكل في نظر الشوكاني سببه هتافان من الناس: «الصنف الأول، جماعة زهدوا بغير علم وعبدوا بغير فهم...» و«الصنف الثاني، جماعة لهم شغلة بالعلم وأهلية له، وأرادوا أن يكون لهم من المناصب التي قد صارت بيد غيرهم ما ينتفعون به في دنياهم، فأعوزهم ذلك، وعجزوا عنه، فأظهروا الرغبة عنه وأنهم تركوه اختيارا أو رغبة وتزها عنه (...) وقد عرفنا من هذا الجنس جماعات، وانتهت أحوالهم إلى بليات، وعرفنا منهم من ظفر، بعد امتكثاره من هذه البليات، بمنصب من المناصب، فكان أشرف أهل ذلك المنصب (...) بل عرفنا منهم من صار نماما...»^(١٠). إن الجماعة الأولى تدعو إلى الرثاء لضعف فهمها وسذاجتها، والجماعة الثانية تتطلب الحذر منها لتفاتها وريائها. وما عدا ذلك، يبقى الاتصال بالسلطين مشروعاً، بل وواجباً إن كان قصده «الاستعانة بقوتهم إنفاذاً لحكم الله عز وجل، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الحال وما تبلغ إليه الطاقة»^(١١).

يبدو أن الموقف الداعي للعمل مع السلطان أو على الأقل المبرر له، كان هو السائد طيلة التاريخ السياسي الإسلامي. فهذا الشريف المرتضى (٤٢٦)، وهو من علماء الشيعة الإمامية الذين تولوا مناصب رسمية داخل الدولة، ينص في رسالته «مسألة العمل مع السلطان» على أن الولاية من قبل السلطان «المبطل للظالم المتغلب» تكون على ضروب «واجب، وربما

تجاوز الوجوب إلى الإلجاء، ومباح، وقبيح ومحظور». ويذهب إلى حد تبرير القول بأن «كفارة العمل مع السلطان قضاء حوائج الإخوان» وأن من شأن قضاء هذه الحاجات أن يخرج «الولاية» من القبح إلى الحسن، وتسقط اللوم عن صاحبها^(١٢).

وعموماً، يمكن القول إن تصور الشوكاني، ومن نحا نحوه، يجسد موقف الأديب السلطاني في أجلى صوره. غير أن المسألة لم تحسم بهذه البساطة. فالعمل مع السلطان شيء فريد من نوعه ومغامرة محفوفة بالمخاطر تفرض شروط السلامة وتتطلب سلوكاً وقائياً.

٢- في صحبة للسلطان

إذا كان بعض الفقهاء لم يباحوا التساؤل عن جواز أو عدم جواز صحبة السلاطين، فإن الأدباء السلطانيين «العاملين» أو الراغبين في العمل مع السلطان يفكرون خاصة في طرق «سلامة» صاحبهم. وإذا كانوا يجمعون على جواز العمل مع السلطان، بل وضرورة «صحبته»، وعملوها بـ «واجب النصيحة» وإصلاح ما يمكن إصلاحه من فساد، فإنهم يحذرون صاحبهم داخل البلاط السلطاني من كل الاحتمالات الممكنة: فهو قد ينجح في الامتحان السلطاني، وقد يسقط، وما بين النجاح والسقوط، عليه أولاً وقبل كل شيء، أن يفكر في الاتفلات بجلده... ولربما بسبب من طبيعة وضعية «صاحب السلطان» هذه يعيش المؤلف السياسي السلطاني «مفارقة» عجيبة ويعبر عنها، فهو في الآن نفسه الذي يتحدث فيه عن «مخاطر» صحبة السلطان نراه يلث ويلهث لولوج بلاطه!

تبدو حكاية «الفواص - العالم» مع «الأسد - الملك» أكثر دلالة في هذا المجال، إذ يتحدث عن «مضرة التبرع بالنصائح» وضرورة التلطف في عرض النصائح على الملوك، و«حاجة أصحاب الملك إلى بعض المقاربة واللفظ في إيراد النصيحة»^(١٣) كما تحذر حكاية «كيلة ودمنة» من المصير المجهول الذي قد يكون جزاء لصحبة شخص مثله مثل «الزمان» و«البحر»^(١٤)، لا مأمّن ولا ثقة فيه على حد قول الماوردي الذي يستشهد بحكماء الهند الذين شبهوا «السلطان في قلة وقائه للأصحاب وسخاء نفسه عنهم بالبقي والمكتسب، كلما ذهب واحد جاء آخر»^(١٥).



من أجل تليين المفارقة بين الخوف من السلطان والرغبة فيه، بين التحذير من صحبته والدعوة للعمل معه، تخصص الأدبيات السياسية السلطانية، الشرقية منها والمغربية، صفحات كثيرة تسعى من خلالها إلى تقنين السلوك الناجح في صحبة الملوك والسلاطين، وطرح ما يجب أن يكون عليه «الصاحب» في كلامه وصمته، ودخوله المجلس السلطاني وخروجه منه، وحركاته وانضباط جسده، وامتناله وتفاقله، وحذره من سعي زملائه داخل الحاشية السلطانية...^(١١).

هكذا نجد مثلاً ابن الأزرق، وهو خديم السلاطين، يدافع عن السلطان والعمل معه، سواء تمثل ذلك في نصحه له أو تولي خطة شرعية أو وظيفية سلطانية، كما يبدو واضحاً في عقده لفصول حول «المشورة» و«النصيحة» و«البطانة» و«الخاصة»... بل إن كتاب «البدائع» برمته يدخل في هذا الإطار. ومع ذلك، وهنا تكمن «المفارقة» (ظاهرياً على الأقل)، نجده يخصص فصلاً بكامله لموضوع «سياسة سائر الخواص والبطانة في صحبة السلطان وخدمته» لا يتحدث فيه إلا على «الترهيب من مخالطته» و«التحذير من صحبته»^(١٢).

يشير ابن الأزرق باجتناب «مخالطة» السلطان «حفاظاً على السلامة والنجاة»، ولأن التجربة أبانت أن من سمعوا لإصلاحه فسدوا به. كما ينهى عن صحبته، لتعور إخلاصه، وتواتر تقلباته، مشبهاً إياه بالبحر والصبي. ومع كل هذه المحاذير، يجوز المؤلف الدخول لمجلس السلطان والمعمل معه لأسباب متعددة منها أن يكون العمل معه أو حتى الحضور لمجلسه على وجه «الإلزام»، وخوفاً عن النفس في حال الامتناع، ومنها أن يكون العمل معه أو الحضور لمجلسه من أجل «استجلاب مصلحة»^(١٣).

من أجل حل هذه «المعادلة»، وتليين المفارقة بين الخوف من السلطان والرغبة فيه، يخصص ابن الأزرق، والأدب السلطاني عامة، صفحات كثيرة، يسعى من خلالها - وقد رأى «صحبة السلطان» لأمضر منها - إلى تقنين السلوك الناجح في صحبة الملوك والسلاطين. هكذا يقول ابن الأزرق «وإذا تقرر معذور هذا الأمر عاجلاً، وموعوده ما هو أدهى منه أجلاً، فلصحبة السلطان على كثرة غررها، وتقصير نفعها عن ضررها آداب كثيرة». وهي نوعان: آداب يجب الالتزام بها، وأخرى يجب تركها. أما الأولى فخمسة أنواع

وتشمل: «التلطف له عند الخطاب»، و«الإصغاء لكلامه» و«استشعار الصبر في خدمته»، و«مصاحبته بالهيبة والوقار»، و«الرضا بجزايته»، أما ما يجب تركه في مصاحبته فيتمثل في «مناداته باسمه ورفع الصوت بحضرته، وابتداء الحديث بمجلسه، إذا كلن هو المتكلم، والضحك من حديثه وإظهار التعجب منه (...) ورفع الرأس إلى حرمه... والانتقباض منه والقهالك عليه (...) والمبادرة بالجواب إذا سأل غيره... والإكثار من غشياته أو الصمود عنده^(١٩)... (وطبعاً دون أن ننسى أن هناك مزيداً من النصائح المثيلة عند الحديث عن «الحاشية السلطانية» ومراتبها، خاصة ما يتعلق بموضوع «السعاية» أو الوشاية لدى السلطان التي يذهب ضحيتها العديد من خدام السلاطين، والتي شكلت على الدوام العدو اللدود لكل موظف سلطاني).

ومن جهته يصور أبو بكر الطرطوشي الوضعية غير المريحة لمصاحب السلطان حين يصفه على لسان الحكماء «كراكب الأسد يخافه الناس وهو لمركبه أخوف». ولتجاوز هذه الازدواجية المدوخة التي تجمع في الآن نفسه بين ممارسة السلطة والخضوع لها، ينصح الكاتب بالابتعاد عن ثقل السلطة متى أمكن ذلك، وفي حال تعذر ذلك، يبقى لزاماً على خديم السلطان استحضار البديهة والتبصر ودوام الطاعة والبذل ذرءاً لكل غضب سلطاني مفاجئ^(٢٠).

يجمع البلاط السلطاني بين عشرات الأعوان والجلساء المجتدين لخدمة السلطان. وكل واحد منهم، يعتقد في أهميته، ويتطلع إلى «القرب» من حضرته، فيعتمد الصراع بين «رجال البلاط»: هذا «كاتب» يسمى للإيقاع بوزير، وذلك «وال يشي» بقاض... وقد يعي السلطان هذه «الصراعات»، ويحافظ عليها، إن لم ينفذها أحياناً بشكل يحافظ على قوته، ضارباً هذا بذاك^(٢١).

في هذا السباق، يقدم لنا مسار حياة كل من ابن رضوان صاحب «الشهب اللامعة» وخديم المرينيين وابن الخطيب صاحب «الإشارة إلى آداب الوزارة»، وخديم النصريين بفرناطة، صورتين متعارضتين لما يمكن أن ينجم عن «صحبة السلاطين».

قضى ابن رضوان الثنتين وأربعين سنة في خدمة المرينيين، واشتغل مع ثمانية سلاطين، وهي مدة كافية جداً لإصابته بـ «مكروه سلطاني» أو الإيقاع به في دسيسة من دسائس الحاشية السلطانية. لكنه ظل على الدوام حياً يرزق، والسرف في ذلك، كما يقول الباحث إحسان عباس، كامن في طبيعة



شخصيته، فقد كان على ما استقر في نفسه من طموح، يعرف متى يقف بطموحه عند حد لا ينفذ إليه منه الأذى^(٣٣). ويرى سامي النشار أن ابن رضوان وصل إلى ما يصبو إليه لكونه «رجل دين وخلق، لم يذكر أحد من المؤرخين أنه اشترك في مؤامرة أو سعي لأحد بوشاية، إنه من الأفراد القلائل في هذا العهد المضطرب القائم المليء بالفسائس الذي توصل إلى مكانته الكبرى عن جدارة واستحقاق»^(٣٤).

مقابل ذلك، نجد ابن الخطيب الذي تدرج من «الكتابة» إلى «الوزارة» مع ما لا يقل عن ثلاثة سلاطين، والذي اختبر «صحبة السلاطين» في أحلك أيامها، يعاني الأمرين من سعاية حساده صده، وتعرض لأكثر من «نكبة»، بل اتهم بالخروج على الدين، واستغلال النفوذ، والاستبداد بالأمر دون السلطان... إلخ. ليس زائدا إذن أن ينه ابن الخطيب «الوزير» ويقول: «واعلم أنه قل ما يخلو من حل محلك من علو القدر وعزة الأمر من قرين يعانده، أو حاسد يكابده أو متطلع يمت إلى الملك بقربى...»^(٣٥)، كما أنه يخصص ركبا من الأركان الستة التي تتكون منها الإشارة لـ «سيرة الوزير مع من يتطلع لهضبه ويحسده على مرتبته». وعموما يمكن الحديث عن نوعين من الملوك لمواجهة هؤلاء «الحساد»: الأول وقائي والثاني عملي.

يتمثل الملوك «الوقائي» في اجتناب الوزير «الزيادة في الاستكثار من الضياع والمعار والجواهر النفيسة والأحجار...» لأنها تقدم القرصة لمن في قلبه ضغينة في «يحصي» عليه ما جلبه الحظ إليه. واجتناب الاستكثار من الولد والحشم (...). فإن الحاسد يراهم بذخا ونعمة^(٣٦). ويتمثل الملوك العملي في أن يجاهد الوزير هذه الجماعة ويقمع منها الطماعة، وذلك باستمالتهم أولا بـ «فضائله الذاتية»، ومقابلة «حسدهم» بالإتقان عليهم، ثم باصطناع أضدادهم، وخاصة بعدم الركون لأحد، وحسن اختيار من «يصطنعه لخدمته»^(٣٧). ظهر أن مختلف هذه النصائح لن تجدي كاتبها نفسه الذي صدر في حقه أمر سلطاني بالقبض عليه، وفتوى تقضي بإعدامه، فقتل خنقا في محبسه.

لا تتسائل الآداب السلطانية عن مدى مشروعية العمل مع السلطان، بقدر ما تشير من حين لآخر إلى معاذير صحبته والسبل الوقائية لمعالجة كل مكروه سلطاني. وهذا المنطى يتماشى مع الإطار العام الذي يحكمها. فالكاظم هو أولا، وقبل كل شيء، رجل سياسة يمارس وظيفة من الوظائف السلطانية

أو خطة من الخطط الدينية، أو هو - في أقل الأحوال - رجل سياسة «افتراضي» يطمح إلى مكان ما قرب السلطان، وما يكتبه هو في حد ذاته مجموعة من النصائح والقواعد تصب كلها في أمور تدبير الدولة السلطانية. في هذا السياق يتحدث الأديب السلطاني عن «جهاز» الدولة السلطانية بمختلف مكوناته ومراتبه، موضحاً ضرورة ما يندرج فيه من «وظائف» و«خطط»، مستعرضاً طرق اختيار من يشغلها وما يلزمه من شروط، مبيناً أشكال تعامله مع السلطان والرعية، ومشيراً أيضاً إلى وسائل مراقبة السلطان له واستخباره عن أحواله.

ثانياً: جهاز الدولة السلطانية

من خلال مختلف النصوص السلطانية، يمكن أن تذكر ما يفوق عشرين وظيفة أو خطة يتكون منها جهاز الدولة السلطانية، وهي: الوزير والكاتب والحاجب والجلس والمامل والقاضي وصاحب الأشغال وقائد الجند وصاحب الشرطة وصاحب البريد والسفير والحاكم، وصاحب المظالم والأعوان والمدرسون، وإمام الصلاة والمحاسب وصاحب السكة والمفتي وصاحب الطعام والشراب...^(٢٧).

قد تتسع دائرة هذا الجهاز السلطاني وتتعدد وظائفه وقد تضيق وذلك حسب طبيعة الدولة السلطانية و«الطور» الذي بلغته، وموقعها بين «البداهة» و«الحضارة» كما أشار إلى ذلك ابن خلدون^(٢٨). ظهر أن ما يهمنا هنا، كما أشرنا سابقاً، ليس «الواقعة» السياسية بعينها ولا جهاز «دولة سلطانية» بالتحديد، بقدر ما ينصب اهتمامنا على هذا الجهاز كما تصوره لنا الآداب السلطانية بغض النظر عن أي مكان وزمان معينين. ما يهمنا هو «نموذج» الدولة السلطانية، وليس دولة سلطانية باسمها.

أمام هذا الكم الهائل من الوظائف السلطانية، يمكننا من أجل إدخال نوع من النظام يضبط طبيعتها ومستوياتها أن تلجأ إلى بعض التصنيفات. فقد نميز بين «وظائف مركزية» و«وظائف محلية»^(٢٩)، مستعملين معياراً بسيطاً يتمثل في مدى ملازمة البلاط السلطاني والحضور الدائم إلى جانب صاحب القرار. هكذا تكون «الوزارة والكتابة والحجابه» يداهة ووظائف مركزية، ويكون «المامل وصاحب الشرطة والقائد...» موظفين محليين^(٣٠).



وقد نميز أيضا بين «الوظائف الدنيوية» و«الخطط الدينية» مستحضرين معيارا مزدوجا يتمثل في مدى ملازمة «أوامر الشرع» للوظيفة وتداخله معها من جهة وموضوع الوظيفة المعنية وموقعها بين تدبير أمور «السلطان» أو تنظيم شؤون «الرعية». هكذا تتدرج وظائف «الوزير والقائد وصاحب البريد وصاحب الشرطة والسفير» ضمن الوظائف «الدنيوية» التي تتظم السلطة وتتعلق بها حياة «السلطان» نفسه. وتدخل وظائف «القضاء والحسبة وإمام الصلاة والتدريس والمظالم...» ضمن الخطط الدينية التي تنظم شؤون الرعية بالنظر في منازعاتها ومعاملاتها وتظلماتها وأمر عباداتها وتعليمها^(٣١).

ومع ذلك، ينبغي الإشارة إلى أن هذه التصنيفات المذكورة ليست مغلقة، بل هي متداخلة. فـ «الوظائف المركزية» قد تكون «دنيوية» مثل وظيفتي «الوزير والحاجب» مثلا وقد تكون «دينية» مثل وظيفة «قاضي القضاة» أو «المفتي» كما أن «الوظائف المحلية» قد تكون «دنيوية» مثل «صاحب الشرطة» المكلف أمن المدينة، وقد تكون «دينية» مثل «قاضي البلدة»... لذا، فتحدث في نقطة أولى عن «الوظائف المركزية» وهي نقطة ثانية عن «الوظائف المحلية»^(٣٢).

١. وظائف مركزية

نقصد بالمرتبة السلطانية «المركزية» تلك الوظيفة التي تمارس سلطتها انطلاقا من المركز وبجوار السلطان، سواء كانت هذه المراتبة «دنيوية» مثل وظيفة الوزير والحاجب أو كانت مرتبة دينية مثل قاضي القضاة (أو قاضي الحضرة) وإمام الصلاة... وتحتل هذه المراتب، وخاصة منها «الدنيوية»، أهمية قصوى في التصور السياسي السلطاني، إذ تأتي في مقدمة الوظائف التي يذكرها المؤلفون حين طرحهم للموضوع. هكذا يقر ابن الأزرق أن «أمهات المراتب السلطانية على التفصيل، خصوصاً بهذه الأقطار المغربية خمس مراتب: الحجابة والكتابة وديوان العمل والجباية والشرطة وأولها هي الوزارة...»^(٣٣) ويعتبر الشيزري «الوزارة» بمنزلة «الركن الأول» من بين خمسة أركان يقوم عليها بناء الدولة وقاعدتها^(٣٤). ويذكر أبو حمو وظائف «الوزير والكاتب...» في مقدمة حديثه عن رجال دولته^(٣٥). كما يصنف الماوردي «الوزارة» باعتبارها «الطبقة الأولى» من بين «الطبقات الأربع» التي يقوم عليها «عماد المملكة وقواعد الدولة»^(٣٦)، والأمثلة أكثر من أن تحصى...

وهيما عدا هذه الأولوية النسبية التي تحظى بها الوظائف «المركزية» مقارنة مع مثيلاتها «الدينية» و«المحلية» يمكن القول أن معالجة الآداب السلطانية لموضوعها يطرح علينا أسئلة عدة تتعلق بالرؤية «التقنية» التي تحكم تصوره لها، ومن ثم طبيعة «الشروط» والمواصفات الأخلاقية والسلوكية اللازم توافرها في صاحب الخطة، وأيضا التساؤل حول العلاقة الممكنة بين هذه «الشروط» والممارسة الفعلية للوظيفة.

١ - أشرنا غير ما مرة في الصفحات السابقة إلى «الطابع العملي» الذي يكتنف الفكر السياسي السلطاني في صياغة عناوينه ومضمون مقدماته وطريقة تحليله وطبيعة مواضعه. لا يخرج الأديب السلطاني عن هذا المنظور في طرحه للمرتبة السلطانية، فهو لا يتعامل معها كموضوع للتأمل «التجريدي»، ولا يحللها من زاوية النظر السياسي الباحث في أصول الظاهرة وآلياتها أو القوانين التي تحكم في علاقاتها بمكونات الفضاء السياسي السلطاني. بل نجده ينظر إليها تحديدا من زاوية علاقتها بصاحب القرار، تقليدا أو عزلا، اختيارا أو اختيارا، اشتراطا ومراقبة... نعم قد يتخلل عرصه لها عشرات الاستشهادات من هنا وهناك، وعشرات الحكايات المنتقاة من هنا وهناك، لكنها، لا تعدو كلها أن تكون أدوات مساعدة أو شارحة يهدف الأديب من ورائها إلى إثبات أهمية «الشروط» أو «الصفة» التي قررها منذ البدء، أو أنها تروم تأكيد نجاعة «قاعدة سلوكية» على السلطان أن يلتزمها مع من قلده الوظيفة أو أن يلتزم بها صاحب الوظيفة في سلوكه مع ولي أمره في تدبير سلطته مع الرعايا وعليهم، أو أنها تسعى إلى تبيان ضرورة المرتبة ورفعتها...

بتصفحنا لما خطه الأدب السلطاني حول مراتب سلطانية «مركزية» مهمة مثل الوزارة والكتابة والحجابة، يتبين لنا كيف أن المؤلف، وهيما عدا الفقرة الافتتاحية التي يطرح فيها رتبة المرتبة وضرورتها في تدبير البيت السلطاني، لا يتجاوز البتة الجانب العملي المتمثل في من سياسة الملك أو السلطان مع وزيره وكتابه، وهؤلاء مع ولي أمرهم، مستمرضا لبعض الشروط المتمثلة في «الصفات الأخلاقية» والقواعد السلوكية اللازم استحضارها في هذا الصدد. فمثلا ابن رضوان الذي خص هذه المراتب بأبواب مستقلة، يفتح حديثه عن «ذكر الوزارة والوزراء»^(٣٧)، بحاجة الملك إلى الوزير ومراعاته له مستعينا بأقوال منتقاة من هنا وهناك، ثم يبدأ في استعراض «شروط الوزارة» هيما

لا يقل عن ثلاث صفحات، وهي في مجملها الشروط نفسها التي سبق للطروطوشي أن ذكرها وزين بها ما أورده من حكايات ^(٢٨)، وهي نفسها التي ستشكل مادة «للخصال الثماني» التي يراها السلطان أبو حمو الزياتي ضرورية لتولي منصب الوزارة ^(٢٩). وهي «ذكر الكتابة والكتاب» ^(٣٠) يفتح ابن رضوان حديثه بقوله «الكتابة لها آداب وشروط...»، وهو ما تحكم في صياغة الفصل كله الذي تبدأ فقراته بعبارات تنبئ عن طبيعته الإجرائية مثل «ينبغي للكاتب أن يكون...» أو «يجب...». ودونما إثقال النص باستشهادات أخرى تؤكد حضور هذا البعد عند كل الأدباء السلطانيين نستعرض أولا مضمون هذه «الصفات» والقواعد التي يشترطها الأديب. لنتسائل ثانيا عن العلاقة التي يمكن استشفافها بين هذه «الشروط» والممارسة الفعلية للوظيفة.

ب - الوزارة أمر جليل وخطير، وأول ما ينبئ عن «قوة تمهيز» السلطان وجودة عقله، يتمثل في اختياره للوزراء. في هذا السياق يشترط الطروطوشي في الوزير الولاء المطلق المقرون بـ «الصدق» في اللسان والفعل لأنه اقرب إلى حقيقة ما يدور في السلطنة، ومن هنا أيضا يشترط فيه أن يكون «بصيرا بأحوال الرعية». وإذا كان صاحب «السراج» ينصح الوزير بالتعلي بـ «الرحمة» في تعامله مع الرعية، موضوع سلطته «ليأسو برحمته ما يجرح السلطان بفلمته»، فإنه يتبها بضرورة اجتنابه لكل مساواة مع الملك «في الرأي والهيبة»، وإن لم يفعل «فليعلم أنه المصروع» ^(٣١).

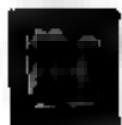
ويفضل سلطان للمسان أن يكون على رأس المملكة «وزير صالح وملك طالح» على أن يكون «الملك صالحا والوزير طالحا»، لأن الوزير «يباشر جميع الأعمال، جليلها وحقيرها...»، لذا يفترض في الوزير أن يكون: «من خيار قومه وكبير عشيرته وبيته... وافر العقل... حاضر الذهن... راجع الرأي معها ناصحا... شجاعا... حسن الصورة... فصيح اللسان... كثير المال غير ذي حاجة ولا إقلال» ^(٣٢). ويستفيد ابن الخطيب من جهته فكرة معاصره أبي حمو، ويقر أن الملك قد يستقيم مع هساد الملك وصلاح الوزير، ولكنه «لن يستقيم بمكس ذلك، وانطلاقا من أولوية الوزير هذه يصوغ ابن الخطيب ما لا يقل عن ثلاثين شرطا لمن يتولى هذا المنصب، تتوزع بين ما هو أخلاقي كالعفة والرافة والديانة، وما يدخل في مجال الخبرة كالدراية بالشؤون المالية ومعرفة تاريخ الأمم، وما يمكن اعتباره ذا طبيعة اجتماعية كأن يكون الوزير

ذا يسار وقديم النعمة. على أن أهم ما يميز حديث ابن الخطيب، وهو الوزير الذي اختبر المهنة وعانى من ويلاتها، استعراضه لبعض القواعد السلوكية للوزير في تعامله أولاً مع الملك، مهيئاً على الخصوص ضرورة حفاظه على «دونيته» أمامه، ومشيراً إلى تمايز «أخلاق الملوك» حتى يسير الوزير بمقتضاها، ثم مع نظرائه من أعضاء الحاشية حتى يتجنب كيد «السعاة» منهم، وأخيراً مع العامة، حيث ينصحه بنوع من «الانقباض» تجاهها حتى لا يهين أمره عندها^(٤٣).

ومن جهته يتوسع ابن الأزرق في ذكره «الشروط الضرورية والمكملة» لمنصب الوزير، ويضع ما يفوق سبعة وعشرين شرطاً تتوزع بين «فضائل نفسية» مثل العلم والمعرفة بضرور الجبايات والعدل والرحمة و«كمالات بدنية» مثل سلامة الأعضاء، والشجاعة و«سعادات خارجية» مثل شرف البيت و«حسن اللبس»...^(٤٤). لا داعي هنا للاسترسال في استشهادات أخرى، لا تغير شيئاً في البنية العامة التي تحكم هذه الشروط - الصفات^(٤٥). غير أن السؤال الأساسي يظل مطروحاً: ما علاقة هذه الشروط - الصفات بممارسة الوظيفة؟ وأي فائدة يمكن أن نجنيها من خلال هذه الترسانة من الصفات «الأخلاقية» وغيرها في التعرف على طبيعة مهام الوزير أو تحديد نوعية منصبه؟

ج - هناك عوائق تلزم شيئاً من الحذر في الربط بين هذه الصفات - الشروط وطبيعة الوظيفة وحدودها. فمن ناحية أولى نلاحظ هيمنة البعد «الأخلاقي» على مجمل هذه الشروط عند أدباء عديدين، خاصة منهم الطرطوشي وابن رضوان ومن نحا نحوهما، حيث يتحدث هؤلاء عن «أخلاقيات» الموظف أكثر مما يتحدثون عن «طبيعة» الوظيفة. والعائق الثاني يتمثل في تكرار أغلب هذه «الصفات - الشروط». عند الحديث عن مراتب سلطانية أخرى مما يفقدها كل أهمية نوعية.

و مع ذلك، يمكن القول إنه وراء كل هذه الشروط تختفي «منفعة» سياسية سلطانية. ولو اكتفيينا بما أدرجناه آنفاً لأمكننا التمييز بين ثلاثة أبعاد تتوزع هذه الصفات. هناك أولاً البعد الأخلاقي وما يشمل من اشتراط الصديق والأمانة والإخلاص وهو يضمن حصول «الولاء» لشخص السلطان. وهناك ثانياً اشتراط الخبرة بما تشمله من معرفة بالجبايات



وأحوال الرعايا وهي تؤدي إلى التدبير الجيد لأمر السلطنة. كما أن تأكيد الأديب السلطاني ثالثاً على «وجاهة» صاحب الوظيفة، بانتماؤه لكبار القوم ووجوه الناس من شأنه أن يجعل منه محافظاً على قومه ومتحلياً بالبروة. وإذا كانت أغلب الصفات المذكورة لا تسعف كثيراً في تحديد طبيعة «المرتبة» فإنها بالمقابل تبيّننا عن صعوبة «الوضعية الوسطى» التي يحتلها الوزير في الهرم السلطاني وازدواجية جسده.

ما يطبع السلطان المتحرر مبدئياً في أفعاله هو حرية جسده، وما يطبع الرعية المنصاعة مبدئياً لأوامره هو موت جسدها. وما بين الحياة والموت، يعيش الوزير وضعية خاصة يطبعها الازدواج والحصار بين هوامش الانسياب وضرورات الانضباط. يعي الأديب السلطاني جيداً طبيعة هذه المرتبة التي لا تحتمل الزلات والفظة ولا النسيان والإهمال، ويدرك نوعية المكان الذي يشغله الوزير، والجمد «المزدوج» الذي يحمله معه نتيجة وضعية وسط بين رأس الهرم وقاعدته.

يقول الماوردي: «وأنت أيها الوزير أمدك الله بتوقيقه، في منصب مختلف الأطراف، تدبر غيرك من الرهايا وتدبر بفكرك من الملوك، فأنت سائس ومسوس، تقوم بسياسة رعيته وتقتاد لطاعة سلطانك، فتجتمع بين سطوة مطاع وانقياد مطيع، فشطر فكرك جاذب لمن تسوسه، وشطره مجذوب لمن تطيعه، وهو أثقل الأقسام الثلاثة محملاً وأصعبها مركباً، لأن الناس ما بين سائس ومسوس، وجامع بينهما ولك هذه المرتبة الجامعة»^(٤٦). ويشبه الأديب السلطاني، السلطان بالطبيب والرعية بالعليل والوزير بالسفير بين الطبيب والعليل، كما يصف أديب سلطاني مجهول وضعية الوزير بـ «الواسطة بين الخليفة والناس»^(٤٧) ويرى آخر أن الوزير بين أمرين «خائف ممن فوقه وهو الملك وممن دونه من يطمع في مرتبته»^(٤٨).

وإذا كان ابن الخطيب، وهو الذي اختبر الوزارة كما أشرنا، يتوسع في الحديث عن علاقة الوزير بنظرانه أعضاء الحاشية وما يافها من كيد وسمي، فإن الماوردي، وهو الذي خص الموضوع بكتاب مستقل، يتوسع في ذكر علاقة الوزير بملكه، واضعاً له مجموعة من الأخلاقيات تقوم على مبادئ: مبدأ «المسايعة» حيث يصبح الوزير امتداداً ليد السلطان، وأداة



لتحقيق ما يروم إليه، ومبدأ «الحذر» الذي يفترض الحرص على مسافة «وقائية» تحمي الوزير من شخص «وثاب ومتحكم» وتجعل منه «يقبض نفسه» إن قدمه «ويتواضع له» إن عظمه، و«يعتشم» إن أنعمه و«يلين» إن خاشنه و«يصبر على تجنيه» إن غالظه...^(١٩). لو كانت «العامة» كما توضح ذلك الآداب السلطانية، على علم بمحنة الوزير السلطاني لا نشرحت أساليبها وجمعت الله على جسدتها الواضح الطبع، ذلك أن «جسد الوزير» أو «صاحب السلطان» عامة جسد مزدوج، يمانى ثنائية مدوخة، فهو لا ينمو حراً طليقاً مثل جسد السلطان ولا يمحى كلية مثل أجساد سائر الناس.

٢. وظائف محلية

إن استعمال كلمة «محلي» مقابل «مركزي» هو استعمال إجرائي لا غير، علماً أن الأديب السلطاني نفسه يستعمل عبارات متعددة للدلالة على ما هو «محلي» مقابل المركز السلطاني مثل «القرية» و«القبيلة» و«العائلة» و«المدينة». ويبدو كما لو أن المواضيع ذات الارتباط بالشأن «المحلي» تحتل مكانة ثانوية في ذهنه، وحتى إن هو تحدث عما هو «محلي» فذلك يكون في ارتباط شديد بالمركز السلطاني.

يسمح لنا استقرار ما دونه الأدياء السلطانيون حول «الوظائف المحلية» بالقول أنهم، وعلى الرغم من بعض الاختلافات «العرضية» في معالجتهم للموضوع، يتوحدون داخل الإطار «الثقافي» الذي يحكم تصوراتهم السياسية. وحتى نتمكن من رصد بعض عناصر هذه الوحدة «البنوية» التي يندرجون فيها، نتحدث في نقطة أولى عن أهمية الوظيفة المحلية في ضوء شروطها واختيار من يتولاها، وفي نقطة ثانية عن تدبير هذه الوظيفة ووسائل مراقبة واختبار صاحبها.

١- أهمية الوظيفة المحلية، في ضوء شروطها

تؤكد أهمية الوظائف المحلية من خلال معطيات عدة، يتمثل أولها في استعمال بعض «الاستعارات» لنعت من يشغلها، فـ «صاحب الشرطة» مثلاً هو بمنزلة «يد السلطان» و«صاحب البريد» في مقام «عينه» كما أن «منزلة العامل من السلطان» هي بمنزلة السلاح من المقاتل»^(٢٠). ويتمثل المعطى الثاني في



اعتبار نجاح السلطان في اختيار «أعوانه» دليل على حسن تبصره وما عدا ذلك يكون كمن: يسترعي غفمه الذئاب على حد قول الطرطوشي. ويمكن المعطى الثالث هي المكانة التي تحتلها داخل حاشية السلطان بعد مرتبتي الوزير والكاتب. أما المعطى الرابع والأخير، فيتمثل في إسهاب الأديب السلطاني في ذكره لطرق مراقبة «الموظف المحلي» ووسائل اختياره اتقاء لكل الأخطار المحتملة التي يمكن أن تنجم عن ممارساته.

ليس غريبا إذن أن يخضع الموظف المحلي لشروط ومواصفات محددة تعكس أهمية الوظيفة التي يشغلها.

وانطلاقا مما يعرضه الأديب السلطاني يمكننا تصنيف مختلف الشروط والمواصفات في أربع خانات تتوزع بين «الصفة الخلقية» و«الخبرة» المهنية و«مدة» شغل المنصب ثم «محددات شخصية» تتعلق بصاحب الوظيفة نفسه.

يشترط المرادي في «أعوان» السلطان مجموعة من الخصال تشمل «الشدة» الملازمة لهيبة السلطة و«المروعة» التي يتطلبها ائتمانهم على ما للسلطان على رعاياه و«الطاعة» التي تضمن ولاء صاحب الوظيفة لمن قلده إياها^(٥١). ويكرر غير ما مرة، كل من أبي حمو وابن رضوان في حديثهما عن وظيفة العامل شرطي «العدل» و«الثقة». بالشرط الأول تأمن الرعايا إجحاف العمال وجورهم، وبالشرط الثاني يضمن السلطان ما له عليهم. ويعيد ابن الأزرق من جهته، وهو يتحدث عن العمال والولاة الصفات الخلقية نفسها التي سبق للطرطوشي أن صاغها وهي «الحزم والكفاية» اللازمتان لسياسة الرعية، و«الصدق والأمانة» الضامتان لحقوق السلطان، غير أنه يضيف أن على العامل «التزاما دينيا» مرجعه الخليفة عمر بن الخطاب الذي ما انفك يذكر «عماله» بـ «الوازع الديني» حتى تأمن الرعايا شرورهم^(٥٢).

إضافة إلى الصفات المذكورة، يشترط الأديب السلطاني في «العامل» امتلاك «الخبرة» التي يشير إليها المرادي بذكره شرط «السياسة» اللازم لحسن التدبير، ومراعاة التراتبية الاجتماعية ويعبر عنها أبو حمو بضرورة معرفة العامل لشؤون «الجبايات» وما يتصل بها. كما يضيف ابن الأزرق إلى جانب «الالتزام الديني»، التزاما «سياسيا» مرجعه «أنو شروان» أحد ملوك فارس الذي يضع أمن الإقليم ومآلته ضمن مسؤولية العامل.

وإذا كان الفقيه المرادي والسلطان أبي حمو ينصحان صاحب الأمر ألا يطيل مدة شغل هذا المنصب، خاصة إن كان على حد من الضعف، يمكن معه قلب العمال عليه (...) ثلثا يستبد بأمره ويخرج على طاعته^(٥٢). فالملاحظ أن الأدب السلطاني يشير أيضا إلى مجموعة من المواصفات تهم طبيعة صاحب الوظيفة. هكذا ينبه الطرطوشي السلطان «ألا يولي طالبا راغيا»^(٥٣). ويستحسن ابن الخطيب أن يكون العامل «غربيا» عن المنطقة التي يحكمها^(٥٤). وينصح ابن الأزرقي بتجنب تعيين رجل «طاعن في السن»، بل وعلى الخصوص «تولية الشريف العظيم الشأن أو قائد الجند على أرض كثيرة الخراج»، وذلك لصعوبة عزلهم، أو حتى معاقبتهم دون إخلال بتوازن المملكة^(٥٥).

تقوم حاجة السلطان إلى «الوظائف المحلية» وإلى «المنحبة المحلية» عموما - إن جاز التعبير - على ثلاثة أركان. فهي أولا أهم وسيلة من وسائل إظهار السلطة *visibilité du pouvoir*، وهي ثانيا من أهم قنوات ضمان طاعة الرعايا بسبب تأثيرها المادي والمعنوي وتماشيا مع القاعدة السلطانية الشهيرة التي ترى «أن التابع يصلح بالمتبوع»، وهي أخيرا مصدر من أهم مصادر تمويل المركز السلطاني. لهذه الأسباب على السلطان، في نظر ابن الأزرقي أن يتعهد هذه «الخاصة» ويوفيقا حقين اثنين: أولهما أن يسمي أعضائها في «وظائف» حسب مكانتهم لتدبير ما ينهته ابن الأزرقي بـ «السياسة اليومية» وثانيهما أن يكافئ من تبقى منهم دون توليه لوظيفة ما^(٥٦).

ب - تدبير الوظيفة ومراقبة الموظف

تقوم كل الشروط والمواصفات المذكورة على مقوم أساسي هو «العدل» الذي يجعل منه الأديب السلطاني ركيزة لكل ما شيده من بناء أخلاقي - سياسي. ليس هنا مجال البحث في مختلف التأويلات التي صيغت حول مفهوم «العدل»، ولكن نكتفي في هذا السياق، بذكر وجهين لهذا «العدل السلطاني» في علاقته بالوظيفة «المحلية»: يتعلق أولهما باحترام حدود «العتبة» التي تضمن للسلطان حقوقه المالية دون ضرر ولا ضرار، ويتعلق الثاني باحترام مبدأ «التراتبية الاجتماعية» التي تسمح باستقرار العلاقات المجتمعية.

يوضح لنا الوجه الأول العلاقة العضوية بين «الموظف المحلي» و«تمويل المركز». فالعدل في المنظور السلطاني هو ما يسمح باستجاء مستحقات السلطان كاملة دون إجحاف الرعايا، وسلوك «الموظف العادل» في هذا



المنحى يشبه سلوك «العلقة» التي تنال من الدم في صمت ما لا تناله «البعوضة» بامتعتها وهول سماعها. وهكذا على السلطان ألا يتساهل البتة مع «جور» العمال، لأنه بداية نهاية الدولة - كما يقول الطرطوشي - ولأنه كما يوضح أبو حمور يؤدي إلى إضعاف الرعايا وبالتالي إلى عجزهم عن أداء الجبايات، وربما إلى عزوفهم عن أي نشاط تجاري أو حرفي لا يرون فيه لأنفسهم فائدة، ولأنه أيضا كما يلخص ابن الأزرق يؤدي إلى خراب «المدن» ونظامها^(٥٨). وبإيجاز فإن «الموظف العادل» في النظام السلطاني يستطيع بعنكته ضيق «العتبة» التي يجب الوقوف عندها؛ لا يكون مجعفا فيضر بالرعايا ويحملها ما لا طاقة لها به، لأن «من جاوز في الحلب حلب الدم» كما يقول مثل سلطاني، ولا يكون مهملًا، فيفوت على السلطان استفاء جزء من حقوقه.

أما الوجه الثاني للعدل السلطاني المتمثل في احترام «التراتبية الاجتماعية» فهو ما يمكن أن نستشفه من شرط «السياسة» في «أعوان» السلطان التي تعني معاملة الخاصة كخاصة والعامة كعامة دونما خلط بين «أبناء الناس» و«وجوه الناس»^(٥٩). وكذا تأكيد سلوك سياسة «الترغيب» مع «الشرفاء والكبار والأعيان» بسبب تأثيرهم الكبير في «التجار وأصحاب المهن والصناعات» و«سلوك سياسة «الترهيب» مع «العامة» لطبيعتها الهوجاء...»^(٦٠).

لا يكتفي الأدب السلطاني بطرح قواعد تدبير الوظيفة، بل يبسط، أيضا، وصيا منه بأهميتها وخطورتها، طرقا عديدة لمراقبة من يتولاها نذكر منها في عجالة:

- بث العيون (الاستخبارات): من بين الوسائل الفعالة في مراقبة أحوال «العمال والولاة» إرسال «مخبرين» أو جواسيس إلى كل أرجاء أقاليم المملكة، متنكرين في هيئة تجار ومسافرين ودراويش تكون مهمتهم إصدار تقارير عما شاهدوه وسمعوه، حتى لا تبقى أي منطقة في حكم المجهول، وعلى الملك، حينما يقلد شخصا ما على إحدى المناطق، أن يرسل في أثره «مخبرا» سرى إلى عين المكان يطلعه على حقيقة الأوضاع «المحلية»، وسلوك موظفيه مع رعاياه، حتى يتمكن من اتخاذ القرار الملائم طبقا لما ورد إليه من أخبار^(٦١). ولعل وظيفة «صاحب البريد» تأخذ كامل أبعادها في هذا السياق.



- الاختيار (نصب الأفخاخ): يقول المرادي: «... ويجب على الأمير إذا ولى عاملاً أو قاضياً بعد اختياره أن يتعاهده بالنظر، ويدس عليه من يأتيه بالرشوة والزمام في تهديله الحقيقة فإن رآه استدام على الامتناع من ذلك حمد أمره وشد أزره»^(٦٢).

- النخبة المحلية (رقابة موازية): وتتمثل هذه الوسيلة في مراقبة العمال والولاة في استقدام من يعتمد به من أهل عمالتهم ليتعرف السلطان من ناحيتهم مثل ما تنهي إليه تلك الميرون المبتوثة من لئنه منظماً لما في هذا الأمر الآخر من وضوح الشهادة. «بل إن من واجب الحاكم أن يلزم أهل كل جهة من جهات بلده أن يفد عليه من خيارهم وعلمائهم ليستخبرهم عن حال الأمير والناس، ويكسوهم ويصلحهم (...) فإذا همدوا عليه انقرد بهم واحداً واحداً حتى يقف على الحق من الباطل في أمر الناس وأمر ولاته وجميع أحوال عماله»^(٦٣).

- فراسة الملك (قراءة سيكولوجية): تتمثل هذه الوسيلة في الحدس الفائق الذي يسمح للملك بقراءة ما يبطنه أعوانه بتقرسه في بواطن «كلامهم» و«حركاتهم» وقنرتهم على «كتم أسرارهم» و«ردود أفعالهم» رعاياه تجاههم^(٦٤).

ثالثاً: الدين والسلطة و«المرتبة السلطانية»

حاولنا في الصفحات السابقة أن نقرب من صورة «المرتبة السلطانية»، وذلك ببعض أولاً فيما تفرضه من ضرورة «العمل مع السلطان» وما تطرحه «صعوبته» من أسئلة، ثم بتصنيفنا لهذه «المراتب»، مشيرين إلى ما يلزمها من شروط وصفات وما تتطلبه من مراقبة سلطانية متسائلين بالخصوص عن العلاقة الممكنة بين صفات «الموظف» وتدريب «الوظيفة».

وحتى تكتمل هذه «الصورة»، نعمل في هذا المبحث الأخير على صياغة بعض العناصر الجوابية عن سؤالين بدوا لنا أساسيين من بين مجموعة من الأسئلة يمكن طرحها^(٦٥): يتعلق الأول بمجموعة «الخطط الدينية»، وما تطرحه علينا من استفسارات تخص العلاقة بين الدين، أو بالأحرى «الفضاء الديني»، وجهاز الدولة. ويتعلق الثاني بمجمل الوظائف السلطانية ذات الطابع الدنيوي السياسي ومدى السلطة، أو الدور السياسي الذي تلعبه هذه البيروقراطية السلطانية في نظام السلطنة التي يعود فيها مبدئياً القرار الأول والأخير للحاكم السلطاني.



١- الدين والوظيفة.

في عرضه للوظائف التي تكون جهاز الدولة، يميز الأديب السلطاني بين «وظائف سلطانية دنيوية» و«وظائف خلافة دينية»، سواء تعلق الأمر بما هو «مركزي» كتمييزه بين الوزارة والكتابة وخطتي القضاء والفتيا، أو تعلق الأمر بما هو «محلي» كتمييزه بين العامل وصاحب الشرطة أو حاكم المدينة مثلاً ووظيفتي المحتسب (أو صاحب السوق) وقاضي البلدة... ويبدو هذا التمييز أكثر وضوحاً من ناحية الشكل على الأقل عند بعض المؤلفين أمثال ابن الأزرق أو ابن رضوان اللذين خصا موضوع «تولية الخطط الدينية» بقصل مستقل يوازي تخصيصهم موضوع «ترتيب المراتب السلطانية» بعديت مستقل^(٦٦). هكذا يجعل ابن الأزرق الحديث عن هذه الخطط بذكره لسبعة منها تشمل: «إمامة الصلاة، والفتيا والتدريس والقضاء والعدالة والحسبة والسكة». وهي مجمل ما تبقى من خطط إذ منها «ما ذهب بذهاب ما ينظر فيه كالجهد في الأقطار التي عدوها غير كافر، وما صار سلطانيا كالإمارة والوزارة والحرب والخراج والشرطة»^(٦٧).

ومن خلال النصوص التي بين أيدينا، يمكن أن نستنتج، بشكل عام، أن الأداب السلطانية، وإن تحدثت عن وظائف الدولة، فإنها قلما كانت تعبر كثير اهتمام بالجانب الديني مقارنة مع مثيله الفقيوي، فإما أنها تهمله كلية، وإما أنها توجز في تناوله وبالأحرى تحليله، وإما أنها تبعثر حديثها عن هذه «الخطط» مكتفية بذكر بعضها^(٦٨). وحتى ابن الأزرق الذي خص موضوع «تولية الخطط الدينية» بصفحات لا بأس بها، نجده يستترك من حين إلى آخر، مشيراً إلى من يريد أن يتعمق في الموضوع أن يعود لما هو مقرر في الفقهيات^(٦٩). ولربما يجد هذا «الإهمال» بعضاً من مبرراته في كون ما يهم السياسات السلطانية هو «الوظائف» التي لها مساس مباشر بقوة الدولة واستمرارها، من «وزارة» تضبط أمور الرعية، و«كتابة» تحفظ جبايات الدولة و«شرطة» تسهر على أمن الخليفة و«بريد» يخبر السلطان بما جد في الأقاليم والنواحي و«عامل» يوفر المال.

وعلى الرغم من هذا النوع من «الإهمال» يبقى تعامل الأديب السلطاني مع «الخطط الدينية»، إن هو تحدث عنها، مماثلاً لما يتعامل به مع «الوظائف الدنيوية»، فهو يطرح «الخطّة» في علاقتها بالسلطان تقليداً أو



عزلاً، ثم يسهب في ذكر الشروط والصفات الخلقية اللازمة في من يتولاها، وهي شروط وصفات لا تكاد تختلف في مجملها عما سبق ذكره إلا بإضافة شرط «العلم» (بمفهومه الديني طبعاً). ويؤكد ضرورة تسديد أرواق وجرايات أصحابها كما يخضعهم إلى المراقبة السلطانية نفسها المفروضة على نظرائهم الدنيويين، المتمثلة في تفقد أحوال القضاة واختبارهم بنصب الأفخاخ للتأكد من سلامة طوبيتهم واستقامة سلوكهم و«عزل من في بقائه مفسدة»^(٧٠)، أو «الاستخبار» عن أحوال «المدرسين» وما يدرسون، سواء كانوا في «المساجد الكبرى» التابعة مباشرة للسلطان أو لمن ينوب عنه، أو في مساجد «العامة» الخاصة بقوم أو محلة، وذلك حفظاً للدين وحفاظاً على «الجماعة»^(٧١).

غير أنه تجب الإشارة، ونحن نقارن بين «الديني» و«الدنيوي» في هذه الوظائف، إلى اختلاف بينهما يبدو «إجرائياً» وبسيطاً في ظاهره، لكنه عميق في دلالته. فمقابل التشدد الذي يبديه الأديب السلطاني في تولية أصحاب الوظائف الدنيوية، نلاحظ نوعاً من التساهل مع أصحاب «الخطوط الدينية» وتعهيداً «المحلية» منها، حيث يترك أمر تعيينهم إلى أهل المنطقة أو المحلة أنفسهم. بل إن الكاتبيين، ابن رضوان وابن الأزرق يذهبان إلى حد مطالبة السلطان «إلزام كل محلة أن تولي لنفسها إماماً، وإن لم تستطع، فمن واجب السلطان إرسال إمام لهم...» وفي الحالتين مما يكون أمر إعالة «إمام المسجد» و«مؤذنه» من واجب هؤلاء القوم أنفسهم^(٧٢).

لا تختلف الوظائف، الدينية والدنيوية، في علاقتها بالسلطان، وكما يتصورهما أديبه، إلا من حيث «الاختصاص» وهو ما يدفعنا إلى الختم بالملاحظات التالية:

أ - لو سائرنا الأديب السلطاني في اعتباره وظائف «الدنيا» عماد الدولة، وتبعناه في تعضيله «الضعفي» للوزير على المفتي أو العامل على إمام المسجد، كيف نبرر قول المؤلف نفسه أن «إمامة الصلاة» هي أرفع الخطوط، وكيف تكون «الفتيا» مرتبة شريفة تحول السلطان إلى «طالب» والمفتي إلى «مطلوب»، ولماذا يجب على السلطان مراقبة «المدرسين» وهم يعظون بـ «شرف العلم»، وبإيجاز لماذا يضع لكل «خطة دينية» شروطاً لتعيين وأسباباً للإقالة وطرقاً للمراقبة ووسائل لتسديد المرتبات؟



يصوغ الأديب السلطاني، في واقع الأمر تصورا «وظيفيا» لهذه الخطط يطبعها، على رغم اختلاف ظاهرها الأشياء، بطابع دينوي تحكمه غايات عملية ونفسية. وهي من هذا الباب لا تختلف في شيء عن «الوظائف السياسية»، إذ كلاهما يساهم في تنظيم وتوجيه عمل الدولة وعلاقات المجتمع. فإذا كانت الخطط السياسية تعمل لقوة السلطان، ولا ترى في مجمع الرعايا سوى موضوع لسلطتها، فإن الخطط الدينية تعمل بالأساس على تنظيم شؤون الرعايا اليومية و«المدنية» - إن جاز التعبير - ولا ترى في «السلطان» سوى «شرطي» يضمن السير العادي لهذه الشؤون من دون هتن ولا اضطرابات.

ب - هل هناك داخل الدولة السلطانية (الإسلامية)، كما شاع الاعتقاد، خلط بين الدين والسياسة؟ هل يمكن أن يحدث تنازع في «الاختصاص» بين أصحاب السلطة السياسية ومنفذي الأوامر الشرعية؟ من يهيمن على من؟ هل يتعلق الأمر بفصل السلطتين السياسية والدينية؟ وهل يطمح السلطان بوصفه الحافظ لشرائع الدين إلى إضفاء طابع ديني على الوظائف السياسية، أم أنه، على العكس من ذلك، يعمل على إضفاء طابع دينوي على «الخطط الدينية»؟

لا ندعي الجواب عن أسئلة من هذا الحجم، ولكن يبدو، على خلاف ما يعتقد البعض، انحاء كل تعارض بين الدين وأوامره والسياسة ومقتضياتها في هذا المجال. ذلك أن عمل «الموظفين» الدينيين، مركزيين كانوا أو محليين، على تطبيق مقتضيات الشرع لا يلغي الحياة السياسية السلطانية، كما أن عمل «الوظائف السياسية» لم يحل دون تطبيقات الشرع ومبادئه^(٣) فكيف للسلطان وأعوانه أن ينزعجوا من «إمام» يتقدم الناس للصلاة أو «مؤذن» ينادي من أعلى صومسته؟ ولماذا سينزعجون من «محاسب» يراقب الأسواق أو «قاضي» يفصل في منازعات الرعايا؟... على العكس من ذلك تماما، يبدو السلطان في حاجة إلى هذه «الخطط» التي تغطي عن سلطته العميقة بعمديها الرمزي والديني، وتقويه شرور النظام المجتمعي. في هذا السياق يتجاوز «الدين» بما يتضمنه من أوامر وشرائع كونه أداة «أدلجة» أو وسيلة هيمنة، ليصبح بالأساس وراء انتظام الرعايا في حياتهم اليومية والمدنية. يحتاج السلطان إلى هذا «الانتظام» الذي



تحققه شرائع الدين ومن يعمل على تطبيقها، وتحتاج هذه الشرائع نفسها إلى سلطان يحميها من كل بدعة تخل بركائزها، وإلى من يحقق لها حدا أدنى من الأمن والطمأنينة لتفعيلها^(٧٤).

٢. السلطة والوظيفة

من الناحية النظرية، ومن خلال منطق المتن السلطاني الذي بين أيدينا، يبدو الحكم السلطاني حكماً استبدادياً «فردانياً» يتمحور حول شخص واحد أحد هو السلطان الذي يدير كل أمور سلطنته بشكل انفرادي يجعل من جميع أعوانه، الأقربين والأبعدين، مجرد أدوات لتنفيذ ما يراه، وامتداداً ليداه الطولى^(٧٥). بيد أن التاريخ السلطاني الفعلي لا يتطابق دائماً مع هذه الصورة «النظرية»، إذ تقدم لنا وقائمه ما يثبت الدور السياسي، الخطير أحياناً، الذي لعبته هذه الفئة السلطانية، ومدى «السلطة» التي كانت بين أيديها.

وللتعرف على سلطة «المرتبة» وحدودها، نسوق ثلاثة أجوبة تتباين في منطلقاتها يتمثل الجواب الأول في ما تقدمه لنا نصوص الآداب السلطانية في قراءتها للعلاقة بين الثلاثي: سلطان - حاشية سلطانية - رعية. ويختص الثاني بتحليل ابن خلدون «العمراني» وربطه بين سلطة «الوظيفة» وما تمر به الدولة السلطانية من أطوار ومراحل. وأخيراً يتعلق الثالث بـ«تظهير» الماوردي التي حاول من خلالها تبرير سلطة «الوظائف» وإيجاد مخرج لما آلت إليه حتى يصون «الخلافة» ووحدتها.

١. جواب الأديب السلطاني

تقدم لنا الأدبيات السلطانية بمعالجتها «التقنية» لموضوع «المراتب» من التقليد إلى المزل مرورا بمرض شروطها ومراقبة أحوال من يتولاها، صورة عن «الحاشية السلطانية» كـ «موضوع» لذات السلطان، كما تعطينا الانطباع بأنها مجرد أداة «طليعة» هي يد من هو مسؤول عنها. غير أننا نلاحظ مع ذلك، كيف يعمل الأديب السلطاني، بإدراجه العديد من الإشارات، على التخفيف من حدة هذه الصورة.

فهو أولاً، وإن كان يردد مراراً وتكراراً أن «الحكم» لا يستقيم بالشركاء وأن قوامه «الانفراد» بالسلطة، فإنه يردف هذه الأقوال بتأكيد على أن «الرأي» لا يصح بالاستبداد، ومن ثم ضرورة «المشورة» في تدبير أمور الدولة^(٧٦).



فعلى أعوان السلطان، مهما كانت مرتبتهم، أن يتقيدوا بـ«واجب النصيحة»، وهي أمر ديني، كما على السلطان أن يجهد نفسه في تقبل «عرض النصائح»، ويحرص على مجالسة أهل الرأي والعقل ليتدبر بأرائهم ما يجب فعله أو تركه^(٧٧). وهو ثانياً، يوضح للسلطان أن أمور الدولة تتطلب من الجهد والعمل والمراقبة ما يعجز عنه الفرد الواحد، مما يحتم عليه الاستعانة بجهاز سلطوي مباشر الأعمال والمهام في تفاصيلها^(٧٨). وهو ثالثاً يلجأ في معالجته للموضوع إلى بعض المقارنات والاستعارات والإشارات التي تسمح لنا باستنتاج أهمية السلطة التي تتمتع بها الحاشية السلطانية. مثل تفضيله الوزراء على الملوك فيما يخص صيانة الدولة والحفاظ عليها^(٧٩) أو تشبيهه أعضاء الحاشية بأعضاء الجسد^(٨٠) أو إشارته المتكررة إلى ضرورة التزام «العبد» في سلوك موظفي الدولة وتبنيه السلطان إلى أن «جور الولاة» يعني نهاية الدولة.. إلخ.

ومهما كان الأمر، وحتى لو حصرنا اختصاص هذه «الوظائف» في تنفيذ الأوامر السلطانية، فإنها، وفي ظل هذا «الهامش التنفيذي» تستأثر بمجال سلطوي يصعب نفيه. فبهر أنها «سلطة» تظل في جميع الأحوال «مراقبة» ترصدها عين المركز السلطاني، و«محدودة» لا تسمى (أو هكذا يجب أن تكون) لأن محل السلطان، أو الخروج عنه والاستئثار بالسلطة، بما أن كل مواصفات الموظف السلطاني التي يعرضها الأديب السلطاني تحوم حول مبدأ أساسي يتمثل في «الولاء» المطلق لولي الأمر^(٨١).

ومقابل عرض الآداب السلطانية لما يجب أن تكون عليه سلطة «الوظائف»، يقدم لنا ابن خلدون باستناده إلى «طبائع العمران»، (قوانين المجتمع السلطاني) تصوراً واقعياً لما هي عليه هذه «السلطة» في مسارها وفي واقعها الفعلي.

ب. جواب ابن خلدون

هناك نوع من التشابه بين ابن خلدون والأديب السلطاني في طرحهما لموضوع «المراتب السلطانية»، فالإثنان معا يتفقان على ضرورة هذه «المراتب» لقيام «الملك»، وأهميتها في تدبير أموره^(٨٢). غير أن الاختلاف يبدو واضحاً بين الاثنين في طريقة تحليلهما للموضوع. ففي حين يظل الأديب السلطاني حبيس ما أسميناه بالرؤية العملية، المتمثلة في ذكر الوظيفة وطرح صفاتها



وشروطها، ويسطقواعد اختيار صاحبها... نلاحظ كيف أن ابن خلدون في كتابه «المقدمة» يتعامل مع الموضوع في سياق تحليله «العمرائي» الذي أسسه، ويربط بالتالي بين وضعية «المرتبة السلطانية»، ومدى السلطة التي تتمتع بها بطبيعة «الطور» الذي تجتازه الدولة في مسارها «المحتوم».

يقرن ابن خلدون إذن، بين ظهور هذه «المراتب» و«المران الحضري». وهكذا لا تحتاج الدولة السلطانية في بداية تأسيسها إلى الكثير من هذه الوظائف نظراً إلى الطابع «البدوي» الملازم لها في مرحلة التأسيس^(٨٢)، ونتيجة السلطة شبه الجماعية «العصبية»، الحاكمة المتميزة بالتعاقد والمشاركة^(٨٣). غير أنه بمر ما تتلاشى جنوة العصبية الحاكمة نافضة عنها بداوتها، معلنة دخول الدولة «طوراً» جديداً يتميز بظهور بوادر «عمران حضري»، يطبعه الاستقرار ونوع من «رقّة الحياة» يميل السلطان نحو «الانفراد بالمجد»، وتزدهر «الخطط السلطانية»، وتظهر فئة «الموالي والمصطنعين»^(٨٤). ولأسباب عدة، ليس هنا مجال شرحها^(٨٥)، تدخل الدولة السلطانية مرحلة ثالثة وأخيرة يسميها ابن خلدون بـ«طور الهرم والاضمحلال»، حيث تضيق «أحوال الرعايا» ويتعذر استيفاء حقوق «الحاشية السلطانية»، ناهيك عن تمردات «أطراف» الدولة وتكاثر «الخوارج» عنها^(٨٦).

انطلاقاً من هذه «الأطوار» الثلاثة، يتضح غياب أي سلطة للمراتب السلطانية في بداية تأسيس الدولة. بينما يتبين ازدهار هذه «المراتب» في الطور الثاني المتميز بالاستقرار وانتشار العمران. فيما قد يحدث في الطور الأخير أن تستغل «حاشية» السلطان ظروف هرم الدولة وبوادر اضمحلالها للانقضاض على السلطة في حال توافر بعض الأسباب^(٨٧).

وإضافة إلى الربط بين «سلطة» المرتبة و«الطور» الذي تجتازه الدولة السلطانية، يحسن بنا أن نشير إلى تدقيق آخر يقرن فيه صاحب «المقدمة» بين نوعية الوظيفة وما تحتاج إليه الدولة في سياق تطورها. هكذا تكون لـ«وظائف السيف»^(٨٨) أهمية قصوى في بدء الدولة نتيجة ضرورات التأسيس، ويصير لـ«وظائف القلم»^(٨٩) دور ريادي عندما تستقر الدولة وتتعهد أمورها، ثم تستعيد «وظائف السيف» أهميتها في المرحلة الموالية، حيث يراهن عليها صاحب السلطة في محاولة أخيرة للدفاع عن نفسه ومواجهة «الخارجين» على طاعته^(٩٠).



ج- جواب الماوردي

هناك نماذج لا بأس بها من الكتابات السياسية السلطانية التي تطرح مشكلة «استبداد الوزراء» وتطلب «ولاة» أو «أمراء» النواحي والأطراف وإعلان استقلالهم عن السلطة المركزية. مثل «الأسد والغواص» و«هاكاهة الخلفاء» و«النمر والثعلب» وأيضا «قوانين الوزارة» للماوردي. المشكلة واحدة، أو تكاد تكون كذلك، لكن طرق معالجتها يشوبها بعض التباين. هناك من يدعو إلى حلها من طريق القوة مثل سهل بن هارون الذي يوضح «أن يطمش السلطة المركزية (النمر) هو وحده ضمانه استمرار وحدة الدولة في مواجهة مطامح ولاة الأطراف الرامين إلى تكوين عصابات انصالية (الثقب)»^(٩٣). وهناك من يدعو إلى حل وسط مرض للطرفين «كما في كلية ودعنة»^(٩٤). ومن يرفض ذلك داعيا إلى القضاء النهائي على كل «خروج» على السلطة كما في «الأسد والغواص»^(٩٥). غير أن هناك أيضا من يقر بوجود هذه السلطة (سلطة الوزير المستبد والأمير المتغلب)، ويعتبرها أمرا واقعا محاولا إيجاد تبرير لها، وأهمهم الماوردي.

من المعلوم أن الماوردي بكتاباتاته كان أكبر المدافعين عن «وحدة الخلافة»، هذه الخلافة التي لا تتحمل وجود مراكز سلطوية متعددة في آن واحد^(٩٥). ولكن، ما العمل حين يستبد «وزير» ما بالسلطة أو يتغلب «أمير» أو «وال» ما معلنا استقلاله، وهي وقائع حصلت، بل وعاصرها الماوردي بنفسه.

لا يبحث الماوردي، على خلاف ابن خلدون مثلا، في الأسباب أو العلل التي أدت إلى تسلط الوزراء أو الأمراء، وتطاولهم على السلطة المركزية. بقدر ما ينطلق من هذا التسلط كأمر واقع محاولا وهو «فيلسوف الأمر الواقع» على حد تعبير رضوان السيد، إيجاد مخرج لهذا «التناقض بين السلطة الفعلية والسلطة الاسمية» بهدف الحفاظ، ولو شكلا. على وحدة «دولة الخلافة»^(٩٦). لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، نظر الماوردي إلى «وزارة التفويض» مقابل «وزارة التنفيذ»، كما نظر إلى «إمارة الاستيلاء» مقابل «إمارة الاستبقاء».

ليست «وزارة التفويض» الجامعة بين «كفايتي السيف والقلم» وعموم النظر، و«الأمر النافذ»، ناهيك عن اختصاصاتها المتمثلة في «الاستيلاء» على التدبير والعقد والحل والتقليد والعزل»^(٩٧)، سوى تعبير عن الضعف الذي اعتري السلطة المركزية، وليست «إمارة الاستيلاء»، وهي «... أن يستولي



الأمير بالقوة على بلاد تقلده الخليفة إمارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها...^(٩٨)، سوى علامة بارزة على تفتت وحدة الخلافة ومعها سلطتها المركزية.

وعلى الرغم من إقرار الماوردي «الواقعي» بسلطة وزير «التفويض» الشمولية، واعترافه الضمني، بل والصريح بسلطة «الأمير المتقلب»، فإنه يشترط، وهو المدافع عن وحدة الخلافة ومن خلالها وحدة «الأمة»، على وزير التفويض أن يطلع الخليفة على ما يتخذ من قرارات تهم تدبير أمور الأمة^(٩٩)، كما يشترط على الأمير المتقلب أن تقام الصلوات باسم الخليفة^(١٠٠).

نعم، الأمر شكلي: إذ ماذا يمنع وزير «متسلط» من عرض قراراته على «خليفة» لا حول له ولا قوة، وماذا ينقص من سلطة أمير متقلب إن قامت الصلوات بغير اسمه، ربما يكون العكس هو الصحيح، إذ يضيفون إلى سلطتهم «الفعلية» سلطة «اسمية» تضيف على قراراتهم نوعاً من «الشرعية».



مفهوم «الرعية»

يبدو أن عنوان هذا الفصل عام جداً وفضفاض إن لم تقل إنه يبطن شيئاً من الادعاء، إذ كيف يمكن البحث في مفهوم مركزي داخل فكر عمر مئات السنوات وساهم في صياغته عشرات الكتاب، ولا نكاد نعثر بصدد على دراسات «جزئية» أو تراكمات من شأنها أن تساعد على تبلور تصورات عامة مثل التي نحن بصدددها؟

عنصران أساسيان يمكن أن تبرر بهما المنحى العام الذي ستمير على منواله هذه الدراسة. يتمثل الأول في «وحدة» التصور السياسي السلطاني التي جعلتنا نرى في تعدد الكتابات السلطانية نسخاً واستنساخاً لكتاب واحد^(١). ويتمثل الثاني في حدود هذه الدراسة نفسها التي لا تدعي البحث في موضوع «الرعية» كواقعة اجتماعية، وهو ما يتطلب استقصاء مصادر أخرى، أدبية وفقهية وتاريخية إضافة إلى تلك التي اعتمدنا عليها، وأيضاً لا ندعي ضبط العلاقة بين الفكر والواقع السلطانيين بقدر ما يتحصر مسعفاً في تحديد مفهوم «الرعية»، كما تقدمه لنا الأدبيات السياسية السلطانية.

الناس ثلاث طبقات
نسوسهم ثلاث سياسات،
طبقة من خاصة الأبرار
نسوسهم بالمعطف والدين
والإحسان، وطبقة من خاصة
الأشرار نسوسهم بالغلظة
والشدّة، وطبقة بين هؤلاء
وهؤلاء نسوسهم بالغلظة مرة
وباللين مرة لئلا تخرجهم
الغلظة ولا يبطرهم اللين.

كسرى النوشروان

وعلى الرغم من أن مفهوم «الرعية» يعتبر من المفاهيم المحورية التي تحدد المجال السياسي العربي - الإسلامي، ويشكل إحدى النقاط الحساسة التي تلازم، ظاهراً أو باطناً، كل باحث في الفكر السياسي العربي - الإسلامي، فإن المرء يكاد يكون مشدوهاً أمام ندرة الأبحاث في الموضوع. وبهذا الصدد يسوق محمد أركون تبريراً مفاده «أن الدراسة السوسولوجية للمجتمعات الإسلامية تبدو شبه مستحيلة أو بعيدة المنال، والسبب هو أن كل المصادر التي وصلتنا عن تلك الفترة وأحداثها تحتقر ما يدعى بالعامية أو الدهماء أو الفوغاء أو الأوباش أو الرعاع أو قطاع الطرق أو الفساق أو الزمار (الزعران) أو المفسدين، وكل هؤلاء يشكلون قطاعات واسعة مما تدعوه اليوم بالجماهير الشعبية أو بالشعب»^(٢).

ليس هنا مجال البحث عن الأسباب الكامنة وراء الإهمال الكلي أو النسبي لتاريخ الاجتماعي، ولا كيف حدث أن اهتم المفكرون والباحثون، قدامى ومحدثين، بالدولة «السياسية» وأغفلوا المجتمع «المدني» - إن جاز استعمال هذه المفاهيم الحديثة - وهو أمر يتطلب دراسات مستفيضة تتجاوز ما نحن بصددده.

وإذا كان البحث الحديث، على ندرته، في هذا الموضوع يخضع لا محالة لعدة قراءات وتأويلات تتباين بين التروي والتثيت والأحكام المتسرعة الجاهزة^(٣)، كما تحكمه طبيعة النصوص أو المصادر التي جرى استقصالها، فإن هذه المحاولة لا تدعي تحليلاً عاماً لموضوع أعم مثل الرعية، ولا تجاوزاً أو نقداً أو حتى تجميعاً لما قيل بصدددها، بل تنحصر في تحديد هذا المفهوم أو إبرازه كما هو مبثوث في بعض الأدبيات السياسية السلطانية.

بدءاً هناك مفارقة ذات دلالة يجب الإشارة إليها: لا نجد أمام أهمية الموضوع غير النثر اليسير من النصوص السياسية السلطانية^(٤)، فكيف نعلل أو نفسر عدم التطابق بين أولوية الموضوع والمادة المكتوبة عنه؟ الجواب يكمن في نوعية الخطاب السياسي السلطاني.

ليس هذا الخطاب موجهاً إلى الرعية، ولا هي بمعنى أو مخاطبة به، بل هو، كما يبدو جلياً في مقدمات مؤلفيه ومحتويات نصوصه وضمير مخاطبه، موجه إلى الراعي في موضوع رعيته وأشياء أخرى. أكثر من ذلك، لا يتعامل هذا الخطاب السياسي مع الرعية ككيان قائم بذاته، ولا يتصورها



«ذات» مستقلة تستحق خطابا مستقلا بقدر ما هي على الدوام «موضوع» لـ «ذات» السلطان.

ما يطبع هذه التصورات إذن، هو أنها خطاب موجه إلى الحاكم في علاقته بالمحكوم، ولا تهتم بهذا الأخير إلا من زاوية خضوعه للأول؛ وبذلك تكون في حقيقتها مجموعة من «التقنيات» من المفروض أن يستعين بها السلطان في كيفية ضبط رعيته وأشكال سلوكه معها بغاية تحقيق هدف أساسي يتمثل في دوام حكم السلطنة. فجعل الأسئلة المطروحة تكمن في أساليب تطبيع الرعية وقواعد التعامل معها، ومعدلات الظهور أمامها والاحتجاب عنها، ومدى قدرتها الجبائية وأشكال تجنيدها وطرق ترهيبها وترغيبها... الخ.

غير أن ما تجب الإشارة إليه في هذا المجال هو أنه لا يمكن للمباحث أن يكتفي بالفصول الواضحة العناوين التي تذكر موضوع الرعية بصريح العبارة. بل لابد من الانتباه إلى الربط الذي يقيمه الأدب السياسي السلطاني بين موضوع الرعية ومواضيع أخرى تخص العقو والعقاب والعدل والمال والجند والعمارة ومجلس المظالم والمراتب السلطانية وغير ذلك.

هل نستنتج إذن أن الخطاب السياسي السلطاني في مجمله، مهما تعددت مواضيعه وتنوعت، هو خطاب مبطن حول الرعية؟ إذا انطلقنا من الهاجس الأول الذي يشغل بال الكاتب والمتمثل في تقوية السلطان واستقراره، يمكننا القول إن الرعية - التي لا وجود للراعي من دونها - حاضرة أسما وفعلًا في هذا الخطاب، إيجابيا أو سلبا، بشكل صريح واضح أو بشكل مضمحل مسكوت عنه.

إن الحديث مثلا عن «أخلاقيات السلطان» التي تشغل الحيز الأكبر من هذه الكتابة السياسية هو في جوهره حديث عن تقنيات السلوك السلطاني تجاه الرعية، كما أن الكلام في «مقومات الملك» من جند ومال وعدل وعمران هو في حقيقته خطاب مقلوب عن الرعية التي تكون الجند وتدفع المال وتقيم العمران وبذلك كله يستقر السلطان.

نخلص إذن إلى أن الموضوع متشعب بتشعب المجالات التي يرتبط بها، وشاسع شسوع الجسد السلطاني نفسه، وهذا لا يمنع من أن نلامسه من خلال بعض المحاور المتعلقة بـ «صورة الرعية» في هذه الأدبيات، واعتبارها «موضوعا لذات السلطان»، وكذا طرح «أقسامها» لنختتم أخيرا بـ «ما لها وما عليها» تجاه السلطان.

أولة: صورة الرعية

١. أهمية الرعية

الرعية أساس السلطة ورأس الفتنة، بطاعتها للسلطان وانصياعها له تستقر الأمور، وبخروجها عنه نعم الفتن وتحدث القلاقل. يعي الأديب السلطاني كل هذه الحثثيات، ويبرز أكثر من مرة أهمية الرعية القصوى في تسيير أمور السلطنة. هكذا يعتبرها ركنا من أركان المملكة أو السلطنة^(٥)، ويربط صلاح السلطان بصالحها ويرى أمره متعلقا بأمرها^(٦)، وقد يذهب بعيدا إلى حد اعتبارها أولى من الجند^(٧). وفيما عدا هذه الأهمية العامة التي نصادفها في مختلف النصوص السياسية السلطانية، يمكن ملاحظة بعض التمايزات فيما يخص طبيعة هذه الأهمية وربطها بموضوع ما يشغل بال هذا الفكر أو ذاك.

يبرز حضور الرعية في تصور أبي بكر الطرطوشي في تخصيصه لها حديثا مسهبا يكاد يشمل مختلف الجوانب المرتبطة بها، فهو يطرح العلاقة الخاصة والوضعية غير المتكافئة بين السلطان والرعية، ومنزلة منها، كما يعذر الحاكم السلطاني من عواقب الخصال التي تدفع الرعية لدم السلطان، وينكر الخصال التي تصلح بها وأيضا ما يجب فعله إذا جار في حقها الحاكم السلطاني، كما يشير إلى حدود الطاعة المفروضة عليها وما يملك السلطان منها^(٨).

ويتحدث الماوردي وابن الأزرق عن «سياسة الرعية» بشكل تتطابق فيه مع سياسة الملك، إذ يطرح الأول مختلف التجاذبات والتقاطعات الموجودة بين الرعية والملك والدين^(٩)، بينما يعرض الثاني مجموعة من التقنيات المحددة بدقة المتمثلة فيما يجب احترامه من أسس «يقوم عليها بناء الرعية»، وما يجب اجتنابه من أفعال «تخل بنظام بنائها»^(١٠).

وتبدو أهمية الرعية أيضا في علاقتها العضوية بمقومات الملك التي لا معيد عنها. فإذا كان العالم، حسب التصور السياسي السلطاني، بستانا سياجه الدولة، والدولة سلطانا تحيا به السنة، والسنة سياسة يسوسها الملك، والملك راعيا يعضده الجند، والجند أهوانا يكفلهم المال، فإن المال، وهذا ما يهتما «رزق تجمععه الرعية»، ويضعيف الأديب



السلطاني أن جمع الرعية للمال متعلق بشرط «العدل»، وأن إمكان الرعية تمويل سلاطينها ليس بمطلق، بل يتعلق بوجود حركة عمرانية (زراعة، تجارة، حرف...) وبرغبة الحاكم السلطاني نفسه بإطلاق اليد لرعيته لكي تشتغل وتزرع وتتاجر حتى يتمكن بعد ذلك من استيفاء حقوقه السلطانية من دون إجحاف لرعيته التي لن ترى مصلحة في عمل يصادر السلطان مجموع ثمراته.

وبقدر ما يؤكد الأدب السلطاني أهمية الرعية في بنية الدولة السلطانية، يصوغ «تصوراً» دونياً بشأنها يركز على تهميشها واعتبارها مجرد آلة اشتغال سلطانية. إن هذه «المفارقة» بين أهمية الرعية وتصورها شيء يدعو حقاً إلى الانتباه والتساؤل.

٢. دلالة الاستعارة

هناك اتفاق شامل بين مختلف الأدباء السلطانيين على اعتبار الرعية «موضوعاً» لـ «ذات» السلطان، ويكفي هنا أن نذكر أن «الأخلاق السلطانية» من كرم وحلم وعفو ومقاب وسخاء وتفاؤل وحزم ودهاء وترغيب وترهيب... إلخ، التي تشكل أكثر من ثلثي النص السياسي السلطاني هي تقنيات تجد مادتها في الرعية موضوع السلوك والتعامل السلطاني. وانطلاقاً من هذا الاعتبار - الأصل، تتفرع مجموعة من الصور لا تخلو من دلالة. يصور أبو بكر الطرطوشي الرعية «جسداً» مآله الموت لولا «الروح» السلطانية، و«أرضاً» ظمأى من دون «ماء» و«ظلاماً» حالكا لولا «سراج الملوك»^(١١)، (وهذا بالمتناسبة هو عنوان تأليف الطرطوشي)، ويمتيرها الماوردي «بتيما» تضيق حقوقه من دون «ولي» و«أمانة» في يد السلطان المؤمن عليها^(١٢)، وبصفتها الشيزري بـ «الغنم» السائبة إن تعثر راعيها و«نبثا» يتوق إلى قطرات «الفيث»^(١٣). ويصورها ابن عبد ربه «إبلاً» تحتاج إلى من يقودها و«ولداً» يتعلق وجوده بـ «أبيه»^(١٤)، وهي عند الثعالبي بمنزلة «الخشب» المتهرئ لن يقوم أوده من دون «نار»^(١٥) (معتدلة) ويصورها ابن رضوان وابن طباطبا وأبو حمو الزياتي وابن الأزرقي كائناً «مريضاً» يحتاج لاسترداد عافيته إلى «الدواء» السلطاني^(١٦).



وفي أشكال تعبيرية أخرى، يجري تصوير «الرعية» كمن لا حول له ولا قوة أمام «البطش» السلطاني. فابن هتيبة يراها «جيفة» أمام «النسر»^(١٧)، وابن عبد ربه يصورها حصاة يجرها «السل» وتفاهة تحت رحمة «عاصفة»^(١٨)، كما يراها الشمالي «راكب بحر» لا يأمن من البحر أمواجه العاتية وغنيمة في قبضة «الأسد» وشيئا يحترق في «شمس» حارة أو وسط «نار» مستمرة...^(١٩).

لقد تعمدا شيئا من التطويل في ذكر مختلف هذه الصور لسبب رئيسي يتعلق بطبيعة الكتابة السياسية السلطانية، ذلك أن الفكرة السياسية لا تظهر في هذه الكتابة بشكل واضح وصريح وبارز، بل إنها غالبا ما تكون ثانوية في تعبير «أدبي» (بالمعنى القديم للمبارة) يستعير من كل فن طرفا.

ورجوعا إلى الصور المذكورة، يمكن استنتاج نوع العلاقة التي تربط بين الحاكم والمحكوم، وبين الراعي ورعيته. وعموما يمكن أن نميز بين أربعة أبعاد تتحكم في هذه العلاقة، هناك أولا «الحاجة» أو الاحتياج بما تتطلبه من تبعية وافتقار للطالب أمام المطلوب كحاجة الجسد للروح والأرض للماء والمريض للطبيب... وهناك ثانيا «الرعاية» بما تتطلبه من رفق وإحسان وتوجيه كما هو شأن «الراعي» مع قطيعه والأب مع ابنه والوصي مع يتيمة... وهناك ثالثا «القوة» بما تفترضه في الآخرين من رهبة وانسحاق أمام شخص مثله مثل «البحر» «كثير الماء» لكنه عميق الهوة، ومثل «الشمس والنار» قد تدفئان ولكنهما قد تحرقان، ومثل الغيث الذي قد يزيد عن حده فينقلب إلى ضد. وهناك رابعا «الخوف» بما تتطلبه من حذر وابتعاد، وهو خوف لا يتحكم فيه عاملا البطش والقوة فقط، بل ينجم أساسا عن صعوبة التنبؤ بالسلوك السلطاني إذ يُشبه بـ «صبي» لا تعرف ما سيأتي به من أفعال وبـ «بغي» لا صداقة معها إذ «كلما ذهب واحد جاء آخر»^(٢٠).

تبلن مختلف هذه الصور أو التشبيهات المذكورة نوع العلاقة التي تربط السلطان برعيته في افتقارها الدائم إليه وحاجتها المتواصلة إلى رعايته، كما تؤكد قوته أمامها وصعوبة التنبؤ بما ينوي القيام به، وهذا ما يوجزه الجدول التالي:



الرعيّة	السلطان	المسورة
الجسد الأرض الظلام النبت المريض الجوارح الجسم الأوتاد	الروح الماء النور الغيث الطبيب القلب الرأس العمود	افتقار الرعية إلى سلطاتها
اليتم الأمانة الفنم الولد الإبل	الوصي المؤمن الراعي الأب الراعي	الحاجة إلى الرعاية السلطانية
العنينة الحصاة راكب البحر الجيفة الخشب بنيان	الأسد السليل البحر النسر النار صاعقة	قوة السلطان أمام رعيته
- - -	الصبي البقي المكتسب	صعوبة التنبؤ بالسلوك السلطاني

يعني حضور السلطان انتفاء «الفتنة» فبغيابه، يغيب النظام والأمن، ويخرب العمران، وتضيع الحقوق وتتعمّل الحدود... الرعية بطبيعتها مادة غير منتظمة، تميل إلى الفساد وممرضة باستمرار للتلف؛ لذا لا بد لهم من «وازع» يقيهم أولاً من أنفسهم «الأمارّة بالسوء»، ويسمح لهم ثانياً، وهو «السراج المنير» بـ «معالجة صنائعهم» في أمن وأمان. ولولا «السلطان القاهر» لانتشر الظلام مع ما يستتبع ذلك من تحريك «الحيوان الشرير» وخشخشة «الهوام الخسيس» وهيجان «البرغوث الحقيير»...^(٢١).



ومع ذلك، يجب التأكيد هنا أن فكرة «ضرورة السلطة» ليست شيئاً جديداً ولا أمراً سلطانياً، إذ نجدتها في الفكر الشرقي القديم، وعند اليونان، وفي أفكار العصر الوسيط بشقيه الغربي المسيحي والغربي الإسلامي، كما نجدتها في الفكر السياسي الحديث عند مكيافيلي أو منتظري «العقد الاجتماعي»...^(٢١) غير أن ما يثير الانتباه هنا ليس تأكيد «ضرورة السلطة» وهي أمر مفهوم، و«معقول» بل تلك الدعوة الحارة الموجهة إلى السلطان بسلوك طريقة «الحزم والتشدد والقهر» مع رعيته لأنها كما يقول أحدهم «مجهولة على الفساد واتباع الأهواء وقلة السداد»^(٢٢)، ولأنها كما يقول آخر: «كثيرة وعارضة للفساد»^(٢٣)، ولأن جور الرعية أشد من جور السلطان و«الفتنة أشد من القتل».

الوجه الآخر المسكوت عنه لهذه الضرورة الأنطولوجية هو «واجب الطاعة» الذي يصبح أمراً مفروضاً منه، إن لم نقل إن مصلحة «الرعية» تقتضي إذعانها لسلطانها مهما بالغ في التكيل بها.

وإذا كانت هذه التصورات ترى في حدوث «الفتنة» وتفرق كلمة «الإسلام» مسوغاً كافياً لقبول الاستبداد السلطاني، فإن المثير للانتباه هنا، مرة أخرى، هو أن تعلق هذا الاستبداد على مشجب الرعية، فإذا جاز السلطان فخلخل ما في الرعية. ولعل مؤلف «سراج الملوك» أوضح المعنى وأوجزه حين قال: «لم أزل أسمع الناس يقولون: أعمالكم عمالككم، كيفما تكونوا يولّ عليكم، إلى أن ظفرت بهذا المني في القرآن الكريم: «وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً»...»^(٢٤)

ثانياً: الرعية كموضوع لسلوك السلطان

يقوم الأدب السياسي السلطاني على مفهوم «النصيحة»، وهي نصيحة أو نصائح موجهة إلى أولي الأمر في كيفية تدبير شؤون ممالكهم، لذا من الطبيعي أن يهيمن الطابع «العملي» على الخطاب السلطاني. فليس هناك موضوع واحد من المواضيع التي تهم الشأن السياسي إلا يجري تناوله من وجهة علاقته بالحاكم، إيجاباً أو سلباً. وموضوع «الرعية» لا ينفلت بدوره من هذا القانون المتحكم في تصورات الأديب السلطاني، ذلك أن الحديث عنها هو في الأساس حديث عن علاقة السلطان بها؛ وسلوكه تجاهها.



تتمدد أشكال السلوك السلطاني تجاه رعيته بدءاً من خصلة «التغافل» عن بعض زلاتها إلى ضرورة «الاستخبار» عن حالها ومآلها، وانطلاقاً من فائدة «الاحتجاب» عن أنظارها إلى ضرورة «الظهور» أمامها... وهما وراءه فيض تفاصيل السلوك السلطاني، يمكن أن نميز بين آليتين مركزيتين تحكمانه، وهما آلية «الترغيب» وآلية «الترهيب».

١. تقنية الترغيب

يدرك الأديب السلطاني جيداً أن طاعة المحكوم للحاكم والخضوع له لا تكون هي الغالب الأعم طوعاً، بل قوة وشوكة وعصية. لذا فإنه ينصح السلطان بالاكتماء بـ «ظاهر الطاعة» من دون تنقيير في قلوب الناس وما تكنه صدورهم...^(٣٦). ومع إقراره بهذه الحقيقة البشرية، فإنه يفهم جيداً أيضاً أن «القوة» وحدها ليست كافية للاستئمان على استقرار الحكم، وأنه يستحسن أن يرافقها نوع من «الانقياد الداخلي» نحو الطاعة، أو الرغبة في الخضوع وتحببها إلى النفوس.

تتمظهر تقنية الترغيب في مجموع الخصال «الحميدة» والقواعد «السلوكية» التي من شأنها أن تؤدي إلى استمالة قلوب الرعية وامتلاك أفتدتها، وخلق الإحساس بالأمان والثقة والسكينة والألفة. هــ «الرغبة»، كما يقول الماوردي «تدعو إلى التآلف وحسن الطاعة، وتبعث على الاتفاق ويقتل النصيحة، وذلك من أقوى الأسباب في حرمان المملكة»^(٣٧).

يبحث المفكر السلطاني إذن على ضرورة تجنب استعمال القوة ما أمكن ذلك، لاعتقاده أنه لم يحدث لأي سلطان أن قوم رعيته وضبطها بالبطش والقهر أبداً، ولاعتقاده أن صفاء الرعية وامتلاك قلوبها وإتصافها يكون بـ «الإحسان» إليها، وهو السبيل الوحيد إلى استعبادها عن طيب خاطر... هكذا نفهم لماذا عنون ابن رضوان أحد فصول كتابه بـ «تودد الملك إلى رعيته وتبسطه وتواضعه في علوه»^(٣٨)، وما استعرضه الطرطوشي بإسهاب من «خصال محمودة في السلطان»... إلخ^(٣٩).

وأول مثل نجده لسياسة الترغيب هو شخص الحاكم السلطاني نفسه، ليس في كينونته الفعلية L'être بالضرورة، بل في صورته ومظهره Le paraître^(٤٠). عليه إذن أن يبدو، وبعبارة أخرى، أن يخلق الانطباع بكونه «جميلاً ومظاهراً» لأنه صورة المملكة وعنوانها «القدوة والمثال»، كما يشرح ذلك المرادي والطرطوشي وابن رضوان وابن الأزرق وغيرهم كثير^(٤١). بل عليه أن يبدو حسب الماوردي

كـ «واحد من رعيته»^(٣٢). ولكون «الناس على دين ملوكها»، فإن «صلاح الرعية» يتطلب أن يصلح الملك نفسه أولا كما يلزم «ذو الإمرة والسلطان أن يبدأ بسياسة نفسه ليعوز من الأخلاق أفضلها ويأتي من الأفعال أجملها، فيسوس الرعية بعد رياضته، ويقومهم بعد استقامته»^(٣٣).

وفيما عدا «صورة السلطان»، تتخذ سياسة الترغيب أشكالا متعددة تخص سلوك الحاكم، فهو «العدل» بعينه، كله «لطف ورأفة»، لا حدود لـ «كرمه وسفائه»، «يحنو» على رعيته، ومن شيمه «الصفاء» و«العفو عن الذنوب» و«ترك الحق المفسد للنيات» و«رد المظالم» و«مراعاة السجون وأحوالها وتفقد أهلها وما يلحق بذلك»^(٣٤)... إلخ. تقوم آلية «الترغيب» هنا على ما يمكن أن نسميه بـ «تجارة» أو «اقتصاد الأخلاق»، فوراء كل هذه الفضائل الجميلة التي لا يمل الفكر السياسي السلطاني من ذكرها، يختبئ مقابل «سياسي» صريح أو ضمني يتجلى في حصول الطاعة والولاء والاستعبداد. يقوم السلطان هنا بعملية أخذ وعطاء؛ يستبدل حظه وعفوه وعطائه بالخضوع والإذلال^(٣٥).

ترسم هذه الآليات صورة «مثالية» للسلطان يبدو معها في أبهى الجمال والصفاء. غير أنها لا تعدو أن تكون في حقيقة الأمر سوى «فخام» بديع الملامح يتستر عن «الوجه» الحقيقي... خطابا «مقلوبا» عما يجري على أرض الواقع... وفي جميع الأحوال، فإن الأديب السلطاني يدرك أن لآلية «الترغيب» حدودا، وأنها لا تعني بتاتا نزول السلطان إلى الأرض، وترك كرسي الحكم فارغا، إنه ترغيب لا يتناهى إطلاقا مع سياسة «الترهيب» بقدر ما يتكامل معها.

٢- تقنية الترهيب

في كتابه «الفخري في الأدب السلطانية» يشير ابن طباطبا إلى «هيبة» السلطان كوسيلة تحفظ نظام الملك، وتحرسه من أطماع الرعية. وفي كتابه «تسهيل النظر...» يتحدث الماوردي عن فائدة «الرعبة» في كونها «تمنع خلاف ذوي العناد وتحسم سعي أهل الفساد» و«بانتفائها، يضيف الماوردي، فإن الرعايا «يستسهلون معصية السلطان ويستقلون طاعته، وتصبح أوامره فيهم لغوا وزواجره لغوا...»^(٣٦). الهيبة والرعبة إذن، مطلوبتان من السلطان لما لهما، أو لما تحدثانه من آثار في نفوس الرعايا، وما تخلقانه من مشاعر الوفاق والإحساس بالضعف والانسحاق أمام آلة سلطانية لا ترحم.



هكذا تقدم لنا هذه الأدبيات السلاطين يكونهم «سريمي الفضيب» و«مرتبطين بالقيلة»، ويكرهون من يشاركهم في «العز» وأن «مطعمهم ومشربهم ودارهم وحوزتهم ومبيتهم ولباسهم وطيبهم ومركبهم...» كلها أمور بل علامات عن قهرهم وتميزهم عن كل الناس^(٢٧). ومن أجل الحفاظ على هذه الصورة المهيبة وتغذيتها يكثر الأديب السلطاني من ذكر مجموعة من السلوكيات تخص علاقة الآخر بالسلطان وخاصة منهم خاصة الناس مثل التشبث بـ «الوقار» واجتباب المزاج وضبط «آداب الصعوبة» بما تتضمنه من «صمت واختصار وغلظ العين وضم الشفة...»^(٢٨).

يتخذ الترهيب السلطاني أشكالاً متعددة نذكر منها ما يخص «شخص السلطان» نفسه بدءاً من «اسمه» أو بالأحرى لقبه المتعالي عن باقي الأسماء و«جسده» في غذائه ولباسه إلى «قصره» وما يستلزمه كفضاء سلطوي، ومنها ما يتعلق بـ «المجالس السلطانية» العامة أو الخاصة وما تتطلبه من آداب ومراتبية، بدءاً من الولوج إلى رحابها، وتشرفها بالجلوس فيها إلى حين مغادرتها، ومنها أيضاً ما يتعلق بظهور السلطان أمام الملأ وما يلزم ذلك من توقيت ملائم ومقدار معلوم ومصاحبة الآلات والطبول والخيول وكل العلامات التي تعطي الموكب السلطاني كل مظاهر الإجلال والتهيب^(٢٩).

خارج علامات الاستبداد، هناك «الفعل» الاستبدادي نفسه. فحق الحاكم السلطاني في العقاب والبطش والسجن، حق مطلق لا تعتريه أي حدود ظاهرية، وهو حق لا يتمتع به هكذا، بل هو عنصر من بين عناصر أخرى تجعل منه مستبداً مطلقاً. فهو الرجل الأول في سلطنته، يتحكم في كل شيء ولا يتحكم فيه أي شيء، يراقب ولا يُراقب، يعاقب ولا يُعاقب، يسأل ولا يُسأل، الخلق مسؤول أمامه، وهو افتراضاً مسؤول أمام الله.

في هذا السياق، وأمام هذا الشخص الفريد من نوعه، الترهيب في صورته والذي تصبح نواياه أفعالا بالقوة، إن لم تكن بالفعل، يمكننا فهم الهالة التي يحيط بها أديبه وخادمه المفكر السلطاني.

غير أن سياسة «الترهيب» تأخذ كامل أبعادها حين يتعلق الأمر بـ «العامة» حيث يتم التأكيد بصريح العبارة على ضرورة استخدام القوة والتسلح بالحزم ضد هؤلاء العوام الرعاع، والأوباش السفلة الذين لا يصلح معهم أدب، ولا تتفع معهم فضائل الأخلاق. هكذا ينصح أحد الأدباء الحاكم بأن يتعامل

معهم «بمحض الغلظة والاعتساف»^(٤٠)، وينتبه آخر إلى أن «الرعية» وإن كانت ثمارا مجتناة وذخائر مقتناة فإن لها نصارا كتنضار الوحوش وطغيانا كطغيان السيول، ومتى قدرت على أن تقول قدرت على أن تصول»^(٤١)، وينعتهم ثالث بكونهم فئة «مجبولة على الفساد وقلة السداد»^(٤٢)... وهذه كلها صور تعج بها الكتابات السلطانية.

ومع ذلك لا ينصح الأديب السلطاني بالذهاب بسياسة الترهيب إلى حدودها القصوى، واللجوء إلى مختلف مظهرات أخلاق القوة من بطش وقهر وحبس وقتل وكبر وإعجاب... إلخ، على النقيض من ذلك، يتوسل للحاكم أن يكون حليما ورؤوفا ومعتاضا وجميلا... يعرف الأديب أن السلطان هو السلطان، وأن أخلاقيات القوة والقهر من طبائعه، وأنها موجودة فيه «بالقوة» إن لم تكن «بالفعل»، لذا، فهو يحث على التمهل في شأنها واستعماله لها عند الضرورة القصوى ويحذر الرعية، عامة وخاصة، منها؛ فالسلطان يعفو وهو قادر على العقاب، يرفق وهو قادر على التشدد والبطش، يعطي وهو قادر على الإمساك، يتواضع وهو قادر على التكبر... إلخ.

إن النظر في سياستي «الترغيب» و«الترهيب»، وهما على طرفي نقيض يستلزم طرح التساؤل عن ضوابطهما، فالأديب السلطاني يقرر أن قوة الملك ودوامه لا يتمان بسياسة الترغيب وحدها ولا بسياسة الترهيب وحدها، بل لابد من المزج بين الساستين، وسلوك العدل والتوسط بين القهر واللين والعفو والعقاب والظهور والاحتجاب... إلخ. ما هو إذن محدد الملوك السلطاني تجاه الرعية؟ هل هو منطق السياسة و«عقل الدولة» أم هو ميتافزيقا فكرة الوسط الأخلاقية المهنية تماما على الفكر السياسي السلطاني؟

إن المتصفح لهذه الأدبيات يلاحظ عملا هيمنة فكرة الوسط هذه، وأنها تحدد، بشكل قبلي، كل سلوك سلطاني محتمل، والحالة هذه، هل نحن أمام سلوك «سياسي» أم سلوك «أخلاقي»؟ أم يمكن القول إن السلوكين معاً، الأخلاقي والسياسي يتطابقان في حالة الدولة السلطانية؟ ولكن، ألا يمكن القول بصيغة أخرى أن كل صنف من أصناف السياسة يقابل صنفا من أصناف الرعية وبالتالي ألا تتلاءم سياسة الترغيب مع «خاصة» القوم وسياسة الترهيب مع «عامة» الناس وألا يتمشى المزج بينهما مع «أوساط» القوم؟

ثالثاً: أصناف الرعية

إذا كان النص السياسي السلطاني يفيد بأن سياسات الترغيب والترهيب يحكمها ضابط ما يوضح متى يكون على السلطان أن يلجأ إلى الترغيب ومتى يسوس بالترهيب، ومتى يجب عليه المزج بين الترغيب والترهيب، فإن ما يمكن أن تستشفه من «أصناف السياسات المذكورة هو إذن ملامستها الضمنية لموضوع «أصناف الرعية».

يفترض طرح أصناف أو «أقسام الرعية» تحديد المفهوم نفسه. غير أن هذه الأدبيات لا تمدنا بأي تعريف لهذا المفهوم، ولم يكن ذلك ليشتغل بالها، وإنما تتعامل معه كمعطى مسلم به ويدهي لا يحتاج إلى توضيح وبالمقابل، فإن ما تجب الإشارة إليه، وعلى خلاف ما قد يتبادر إلى الذهن، هو أن الكلام في «أقسام الرعية» لا يعني تحليلاً «موسولوجياً» لها ولا يفيد أي تقسيمات اجتماعية «موضوعية» بقدر ما يأخذ بعنا «معياريًا» و«علائقية» متمحوراً حول الذات السلطانية. فما يهم من هذه الأقسام هو «قيمتها الاستعمالية»، وما يحدد مدلولها هو وظيفتها في «ترتيب أمور الرعية»، أو بالأحرى «البيت السلطاني»، وهذه كلها أمور تتساقق ومنظور الفكر السياسي السلطاني وتتلام مع نوعية كتابته.

غير أنه قبل الدخول في تفاصيل هذه التصنيفات ينبغي الإشارة إلى أن مبدأ تصنيف الرعايا المطبوع بنوع من التراتبية الصارمة يجد جذوره في الفكر الشرقي عامة وفي السياسات الفارسية، خاصة التي عنها أخذ الأديب السلطاني. هكذا نجد يردد غير مرة قوله كسرى أنوشروان: «الناس ثلاث طبقات نسوسهم ثلاث سياسات، طبقة من خاصة الأبرار نسوسهم بالعطف واللين والإحسان، وطبقة من خاصة الأشرار نسوسهم بالغلظة والشدّة، وطبقة بين هؤلاء وهؤلاء نسوسهم بالغلظة مرة وباللين مرة لئلا تخرجهم الغلظة ولا يبطرهم اللين»^(٤٣). كما يستعين، بنوع من التحوير في المضمون، بتصنيف أردشير للرعية إلى أربع طبقات هي «الأساوة» و«العباد» و«النسك» و«سدنة النيران» و«الكتاب» و«المتجسمون» و«الأطباء» و«الزراع» و«المهات» و«التجار»^(٤٤). بل إن التصورات السياسية الفارسية لا تقف عند حد إقرار هذه «الأصناف»، إذ تذهب بعيداً مطالبه بتخصيص لباس معين ولون محدد لكل صنف حتى يسهل التعرف عليه، ويكون انتماءه المراتبي ظاهراً للعيان، وليس هنالك من شيء يسرع بخراب المملكة من «انتقال صنف من هذه الأصناف إلى غير رقبته...»^(٤٥) مما يعني أننا أمام مراتبية اجتماعية صارمة ومغلقة تقترض في كل فئة لزوم مكانها.



لقد أخذ الفكر السياسي السلطاني بمبدأ «المراتبية لأنه، وكما هي الحال في اقتباسات أخرى عن السياسة الفارسية، كان يجيب عن حاجة اجتماعية وسياسية خاصة بطبيعة الدولة السلطانية نفسها، وتعامل معه دونما اهتمام كبير باحتمال تناقضه مع المنظومة الفكرية الإسلامية»^(٤٦).

وهي هذا السياق نشير إلى تصنيفين شائعين في الأدبيات السلطانية، ويتعلق الأمر بتقسيم أخلاقي ثلاثي الأطراف، وتقسيم ثنائي إلى خاصة وعامة.

١- تصنيف أخلاقي ثلاثي

يقول المرادي الذي خص «أقسام الناس وما تقابل به طبقاتهم» بفصل مستقل: «إن العلماء الماضين والملوك المتقدمين قد قسموا الناس على ثلاثة أجناس «كريم فاضل، ولثم سافل ومتوسط بينهما...»^(٤٧)، وهو التقسيم نفسه الذي يورده ابن رضوان وابن الأزرق. وفي مقامة «السياسة» لابن الخطيب نجد الأقسام نفسها بعبارات أخرى: «العليون والأوساط والسفلة»^(٤٨). ويحدد ابن طباطبا أصناف الرعية هي «الأفاضل» و«الأوساط» و«الموام»^(٤٩). ومن جهته، يقتبس ابن الحداد، تصنيفات «أنوشروان»، ويرى في الرعية ثلاث طبقات تشمل هتتي «الأبرار» و«الأشرار» وهئة ثالثة تتموقع بين «هؤلاء وهؤلاء...»^(٥٠).

وعموماً، فإن هذا التقسيم الثلاثي، ذي المسحة الأخلاقية شيء شائع لدى المفكرين السلطانيين. قد تتغير العبارات من «كرام» و«أفاضل» و«أخيار»، و«أبرار» و«علية القوم» و«من «أشرار» و«سفلة» و«لثام» لكن المعنى يظل نفسه، والدلول لا يطاله أي تغيير، إذ الناس دائماً بين الحسن والقبح وما بينهما. وفيما وراء هذا التصنيف الأخلاقي يمكن الإشارة إلى الملاحظة والتساؤل التاليين:

يتضح من سياق النصوص أن الأدباء السلطانيين حينما يطرحون هذا النوع من التصنيف ويؤكدون عليه، فإنما يسعون إلى تبيان أن «لكل صنف من الرعية صنفاً من السياسة، فالأفاضل يُسَاسون بمكارم الأخلاق والإرشاد اللطيف، والأوساط يُسَاسون بالرغبة الممزوجة بالرهبة، والموام يُسَاسون بالرهبة وإلزامهم الجدد المستقيم...»^(٥١). هكذا إذن تهلل المعايير الأخلاقية المذكورة سلوكات سياسية تتلامح معها بهدف حسن سير الآلة السلطانية، ولهذا السبب بالضبط يتبّه الأديب السلطاني إلى أن أي عطب يلحق الآلة



السلطانية قد يكون مرده إلى السلطان نفسه، إن هو خلط بين السياسات وعامل إحدى الفئات بغير ما هو منصوص عليه، أو إلى الرعية إن تمت إحدى طبقاتها «طورها وخالفت دورها»^(٥٢).

ويبقى السؤال مطروحا، خصوصاً أننا إزاء معيار أخلاقي؛ كيف نحدد الفاضل من اللئيم أو الخير من الشرير؟ من يملك المعيار الفاضل؟ ولا يخفى هذا المعيار، الأخلاقي في ظاهره، امتداداً اجتماعياً، وبصيغة أدق، هل هناك علاقة ما بين الصورة أو القيمة الخلقية والمرتبة الاجتماعية، وألا يوجد نوع من التطابق بين «الأفاضل»... وفئة «الخاصة»، وألا يتوزع باقي الرعية إلى عوام ومتوسطين؟.

٢. الخاصة والعامة

في المنحى نفسه الرامي إلى ضبط أمور الرعية وترتيب البيت السلطاني، نجد التقسيم الشائع للرعية إلى «عامة» و«خاصة». ما هو مدلول هاتين الكلمتين؟ وما هي مكونات هاتين الفئتين؟ وفي أي سياق يستعملهما الأديب السلطاني؟ إذا كانت هاتان الكلمتان كثيرتي التداول في الأدبيات السياسية الإسلامية، فإنهما بالمقابل غير محددين بدقة^(٥٣)، وغالباً ما يتم استعمالهما كمعطى واقعي أو بديهي لا يحتاج إلى تحديد. فالخاصة مثلاً لا يشملها أبداً أي نظام محدد التقنين، وأنها في حقيقتها أمر واقع، يصعب تحديدها بشكل مضبوط^(٥٤)، فاهيك عن العديد من التحولات التي اشتملت داخل هذه الفئة على مر التاريخ^(٥٥)، وما يخفيه أيضاً استعمال مفهومي الخاصة والعامة وتداولهما عبر حقب تاريخية من مدلولات أو حمولات مختلفة.

يمكن أن نميز في تعامل الأديب السلطاني مع هذه المفاهيم بين الحالات التالية: فهو قد يذكرها من دون أي تحديد، وليبين فقط ضرورة الاعتناء بالخاصة والرعاية المشوبة بالحد من العامة مثلاً فعل ابن الجوزي والقلمي^(٥٦). وقد يدخل في بعض التمييزات التي تصنف الخاصة، حسب موقعها من الخدمة السلطانية، مثل الشيزي الذي يقسم الخاصة إلى صنف «متضع في خدمة الملك» يجب مراقبة درجة ولائه، وصنف «مطبوع على الانكماش» لا خوف عليه في ولائه^(٥٧). وفي جميع الحالات يبدو أن الأديب السلطاني يكاد يحصر معنى الخاصة في خدمة السلطان، سواء تعلق الأمر

بالجانب السياسي أو بشخص السلطان نفسه. فتارة يقصد بها «المقربين إلى الملك»، فيستعملها مرادفة لبطانته وجلسائه^(٥٨) كما يربط بينها وبين «مشورة الملك»^(٥٩). هكذا يجمع ابن أبي الربيع مثلاً في حديثه عن الخاصة بين «سائسي المملكة من وزير وكاتب وصامل» و«سائسي بدن الملك من طبيب ومنجم وصاحب الطعام» و«الجلساء والندماء»^(٦٠). كما يتحدث الماوردي عن طبقات «خاصة الملك» التي تشمل «ولده، وخدمه من قرابته وخاصته ثم عبيده ومماليكه، وخاصة فتيانه وغلماؤه، ثم وزراءه وكتابه، وكافة أشغال حضرته، ثم جنده وقواده وأماوريته ومقاتليه ثم عماله الذين يستعين بهم في إصلاح مملكته الثابتة عن يابه وداره والخارجة عن مركزه وقراره»^(٦١).

يبدو في هذا السياق أن مفهوم الخاصة يكاد يتطابق مع ما يطلق عليه في هذه الآداب «المراتب السلطانية» بمختلف أشكالها، وبالتالي يكون «الجاه السياسي» هو أهم محدداتها. غير أننا نلاحظ، ولو كان ذلك استثناء، أن هناك من بين الأدباء من يوسع من دائرة «الخاصة» لتشمل فئات أخرى تتمتع بجاه ما، كما فعل ابن الأزرق الذي تحدث عن أصناف تشمل على التوالي: «الشرفاء والعلماء والصالحين وأصحاب الوفاء وجوه الناس وكبراء القبائل والأغنياء من الرعية»^(٦٢)، وسلطان تلمسان الذي يوصي خيراً بقية «الشرفاء» لتصبيهم و«الفهاء والعلماء» لتعلمهم و«أشياخ البلد» لضبطهم لجموعهم من تجار وحرفيين وصناع...^(٦٣).

لقد تحدثنا عن «الخاصة» وأهمنا «العامة»، تماماً كما يفعل الأديب السلطاني الذي لا يذكرها إلا عرضاً ولينبه الحاكم من مغبات سلوكها، لأنها في الحقيقة تعرف «سلباً»، فكل ما لا يدخل في دائرة «الخواص» ينتمي حتماً إلى العامة، وأيضاً لأن حديث الأديب السلطاني عن «الخاصة» هو في جوهره حديث عن ضرورة تمييزها عن عامة الناس. فالخاصة والعامة «طبقات مختلفة وبث العدل فيهم مختلف» كما يردد هؤلاء المؤلفون.

وما يثير الانتباه في الحديث عن هذه التصنيفات هو تلك الدعوة الحارة التي يوجهها الأديب السلطاني للحاكم من أجل الحفاظ على «المراتبية» حتى لا يصبح الرأس ذنباً والذنب رأساً، مع الحرص على مصالح هذه الخاصة ومكافأتها وتعهدتها وتفقد أحوالها، مهما كان الجاه الذي تعتمد عليه، سياسياً (أصحاب المراتب السلطانية)، أو معرفياً (علماء وفقهاء) أو سلالياً (الشرفاء والصالحون) أو ذو أصل اجتماعي (وجوه الناس وكبراء القبائل والمشائخ).

وإذا كانت الاستشهادات التي تؤكد هذه الدعوة الحارة أكثر من أن تحصى^(١٤)، فلنا بالمقابل أن نتساءل عن سر هذا النداء الحار وما يبطئه: هل يكون خطاباً «مطلوباً» يمس في أحد أبعاد مخاطره «صحة السلطان» أو يكون مكافأة لهذه الفئة (التي لا نظام «شرعية» يشملها ولا سند اجتماعي يحميها) على مقامراتها في صحة شخص مثله مثل البحر والزمان والنار لا أمان له؟ أو أنه يمس الحاجة المتبادلة *interdépendance* بين سلطان يرى في الخاصة قنوات سلطته، وخاصة ترهن مصيرها بمصير السلطان؟ بل ألا يعبر عن رغبة الأديب السلطاني، (وهو جزء من الخاصة أو على الأقل يطمح إلى ذلك)، في امتلاك نصيبه من حظوة السلطان ورعاها؟

يتضح لنا أن الأمر لا يتعلق بتصنيفات اجتماعية (بالمعنى السوسيولوجي للكلمة) نظراً إلى الطابع المعياري الذي يلازمها، فهي تعكس رؤية تراتبية سلطوية تزن أهمية كل فئة حسب موقعها من الحاكم السلطاني الذي يظل المحور الذي تدور حوله كل الفئات. ومهما كان المعيار الذي يعتمد عليه الأديب السلطاني في تصنيف الناس، أخلاقياً، سياسياً، معرفياً بل حتى اجتماعياً، فإن ما يهمه في حقيقة الأمر ليس التصنيف وما يتفرع عنه من فئات بقدر ما يهمه دور هذه الفئات ووظيفتها، إن سلباً أو إيجاباً، في استقرار الحكم السلطاني من جهة، وتبيان الملوك الناجح الذي يجب على الحاكم أن ينفذه معها حتى يتحقق الترتيب المنشود.

رابعاً: ما للرعية وما عليها

ليس النص السياسي السلطاني نصاً «تشريعياً» ليقتن أو يحدد الحقوق والواجبات المتبادلة بين الحاكم والمحكوم. ومع ذلك يمكننا أن نستخرج منه تصورات لهذه الحقوق والواجبات أو بالأحرى ما للرعية وما عليها تجاه السلطان.

١- واجب الرعية

يفتح أبو بكر الطرطوشي «الباب الأربعين» من كتابه «سراج الملوك» بتساؤل مهم عما «يجب على الرعية إذا جاز السلطان؟» ولا نجد من جواب غير سلسلة من الأقوال والروايات والأحاديث والمأثورات تحت كلها على تحمل مضار السلطان الجائر وظلمه، «فإذا جاز السلطان، فعليك الصبر وعليه



الوزر، و«من خرج على السلطان شبرا مات ميتة جاهلية»،... إلخ^(٦٥). ليس من حق الرعية، تحت أي ذريعة كانت، إعلان ثورتها على الحاكم السلطاني. هذه مواقف معروفة تعج بها كل الأدبيات السياسية السلطانية التي ترى في حدوث «الفتنة» وتفرق كلمة الإسلام مبررا لما تنهض إليه.

يتضمن تحريم «حق الخروج» على السلطان «واجب الطاعة» الذي لا يخلو من ذكره والنشاء عليه كتاب سياسي سلطاني إلى حد اعتباره، كما جاء على لسان ابن الأزرق «من أعظم الواجبات الدينية»^(٦٦)، مع ما يستتبع ذلك من تداخل بين الذاتين الإلهية والسلطانية، حيث تصبح طاعة الله من طاعة السلطان و«من إجلال الله إجلال السلطان»^(٦٧). وما يثير الانتباه في هذا الصدد هو بعض الإشارات المهمة لدى بعض الأدباء الذين يتحدثون عن حدود الطاعة، منبهين السلطان إلى أن من واجبه شرعا وسياسة «الاكتفاء بظاهر الطاعة من غير تنقيب عن حقيقة باطنها»^(٦٨) لأنه يتحكم في «الأبدان» ويملكها دون الأرواح أو «النوايا»^(٦٩)، وعليه أن يقنع بعلامات «الطاعة الخارجية»^(٧٠) من دون استقصاء الدواخل أو اللجوء إلى مكاشفة لا مبرر لها سياسيا، بل وحتى أخلاقيا.

وعن هذا الواجب المركزي المتمثل في السمع والطاعة تنفر مجموعة من الالتزامات الواجبة على الرعية، إن سلبا بتعاشيها لأفعال لا تحمد عقباها، أو إيجابا بالإتيان بأعمال تجعل منها رعية معية لإمامها.

يدرج الأدب السلطاني ثلاثة مجالات لا حق للرعية في النهش فيها، وتخص «السياسة» و«الشرعية» و«شخص السلطان». فعليها أولا «اجتتاب الخوض في أسباب السلطان» على حد قول ابن أبي الربيع^(٧١) وحصر نشاطها في الكد والكسب وكل ما يرتبط بالمعيش (أو بما هو مدني بلفة حديثة) دون المجال السياسي الذي يعود أمر تدبيره إلى صاحب الوقت. وعليها ثانيا اجتتاب الخوض في علوم الدين و«تأويل الشريعة»^(٧٢) التي يعود أمر البت فيها إلى أهلها الملمين بإشكالاتها، وعليهم أخيرا أن يتركوا شخص السلطان وشأنه «فلا ينشغلوا بسبه» و«لا يتبعوا أسرار» أو «يطعنوا عليه» أو «يفتننوا عليه في التمرض لكل ما هو منوط به» وأن يتعاشوا كل «اغتياب» في شخصه^(٧٣).

مقابل الامتناع عن هذه الأفعال، يستحسن الأديب السلطاني أن تمثل الرعية لبعض الأوامر الدالة على حصول الطاعة وصدقها وأهمها «النصح والإرشاد اللطيف» ما استطاعت إلى ذلك سبيلا. و«التعظيم والتخيم لشأن



السلطان في الباطن والظاهر»، والدعاء له والعمل على «تربية الأولاد» في هذا الاتجاه^(٧٤)، بل وعليهم أيضا «التماهي» مع حالاته النفسية فيظهرون «الاستبشار إذا اتفق له سرور وفرح» أو أن «يشاركوه في حزنه إذا عرضت له بلية أو حزن»^(٧٥)، وعلى الرعاية أخيرا العمل على «تمكينه من التصرف في الحقوق المالية...»^(٧٦).

٢. ما للرعية على السلطان

مقابل واجب الطاعة، وما يتفرع عنه من حقوق للسلطان على رعيته، يشير الأدب السلطاني إلى ما للرعية على راعيها من حقوق. ولعل الماوردي أجمل القول فيها بتصنيفها إلى ما لا يقل عن عشرة حقوق يحددها في: تمكين الرعية من استيطان مساكنهم وادعين والتخليفة بينهم وبين مساكنهم آمنين، وكف الأذى عنهم، والعدل فيهم، وفصل الخصام بين المتنازعين وتطبيق الشرع عليهم وإقامة حدود الله وحقوقه فيهم، وتحقيق أمن السبل والمساكن، والقيام بمصالحهم مما يحتاجون إليه من ماء وقنطرة. ويؤدي تحقيق هذه الحقوق إلى بلوغ «السياسة العادلة» التي تستخلص بها طاعة الرعية^(٧٧).

ودونما حاجة إلى ذكر حقوق «الإرعاء» كما ترد عند بعض الأدباء نشير إلى أن ما أورده الماوردي نعتز عليه متناثرا هنا وهناك، فابن طباطبا يذكر من جهته أن للرعية على ملكها «حماية البيضة وسد الثغور وتحصين الأطراف وأمن السوايل وقمع الدعار...»^(٧٨) كما يتحدث ابن أبي الربيع عن ضرورة فض منازعات الرعايا والنظر في شكاواهم، وتحقيق الأمن والطمأنينة...^(٧٩) ويركز آخرون على أعمال «العدل» والنظر في «المظالم» وتحقيق «العمارة»... ومع ذلك، فإن ما يميز عموما حديث «الحقوق» هذا، هو الطابع العام والفضفاض الذي يكتفه، واللفة الأخلاقية التي تلازمه، فابن رضوان يتحدث في فصول مستقلة عن «تودد الملك إلى رعيته» موجهة إليه نداء حارا من أجل «إنصاف الرعية والاحسان إليها والإمسالك عن أموالها»، كما يتحدث عن «الرفق بالرعية» طالبا من السلطان الأناة في العقاب والتعفف عن «سفك الدماء»...^(٨٠) وهي كلها التصورات نفسها التي يعيد ذكرها ابن هذيل في دعوته «الإحسانية» أو القلبي في حديثه عن «صيانة الرعية»، أو الطرطوشي في مجمل فصوله التي خص بها موضوع الرعاية.



غير أن ما يثير الانتباه هو إشارة بعض الأدباء السلطانيين إلى حقوق محددة أو خاصة يتحدثون عنها بشيء من الدقة كما هي الحال في موضوع «السجن» و«السجناء»^(٨١).

إن تخصيص المفكر المغربي ابن رضوان باباً بكامله لموضوع «السجون وأحوالها» علماً بأنه موضوع مهم في الكتابة السياسية السلطانية، ربما يعكس - كما يعلق على ذلك ف. روزنتال في «مفهوم الحرية في الإسلام» - الحالة المتساوية التي وصلت إليها السجون ووضعية السجناء^(٨٢)، ومما قد يؤكد ذلك ما أثبتته ابن رضوان نفسه في إحدى الإشارات حين قال: «... فقد حدث من ذلك في بعض المدن ما يهول سماعه، ويعظم على الدين وقوعه. نسأل الله العافية من بيع آخرة الملوك بدنيا المساجين»^(٨٣).

من خلال الصفحات السياسية السلطانية القليلة التي تتحدث عن السجون، يمكن أن نذكر خمس نقاط تتعلق الأولى بمدحه، والثانية بأقسامه والثالثة بحقوق السجناء والرابعة بمراقبته، والخامسة بالتوصل للسلطان أن يكون حليماً متسامحاً.

أ - يفتتح ابن رضوان وابن الأزرقي كلامهما عن السجون بقوله لروان بن الحكم مقادها «أن أول من اتخذ السجن كان حليماً» وتبين أو تضرر تعاليقهما كيف أن «السجن» هو في حد ذاته تخفيف للمقوبة السلطانية القاهرة. وأن حبس «الجسد» هو أهون من جلده وكنم أنفاسه وتمزيقه...

ب - يستعين ابن رضوان في ذكره لأقسام السجون بكتاب ابن حزم في «السياسة» وي طرح ضرورة الفصل بين «الرجال» و«النساء» في السجون، كما يشير فيما يخص الرجال إلى ضرورة الفصل بين «الدعار» أصحاب «التهم القبهجة» من ذن أن يحدد وجه القبح فيها، و«المستورين» الذين أدخلوا ب«الديون والآداب». ومما له دلالة، أن ابن رضوان يعيد التقسيم نفسه بالنسبة إلى التسماء السجينات إن أمكن ذلك^(٨٤).

ج - يطرح ابن رضوان وابن الأزرقي مجموعة من «الحقوق» الواجبة للسجناء يلخصها صاحب «الشهب» حين يقول إن من واجب الحاكم السلطاني «أن يتعهدهم بالطعام واللباس، وتطهير المكان وتسهيل سبل المبادات والصون من شدة البرد والحر بإصلاح المبنى حيث استقرارهم وتقعد الأمناء المكلفين بهم»^(٨٥). وهي حقوق تأخذ كامل أهميتها حينما نعلم إمكان اللجوء إلى



«التصفية الجسدية» للسجناء بسبب الحاجة إلى الطعام، فقد ذكر الصولي «أن ناصر الدولة الحمداني تأذى بشكوى المسجونين من الجوع فعمد إلى تقتيلهم وتقطيعهم حتى لم يترك فيهم أحدا»^(٨٦).

د - في حديثه عن مرتبة «صاحب الشرطة» يشير ابن أبي الربيع إلى أن من اختصاصاته «أن يأمر أصحابه بملازمة المحابيس، وتفتيش الأطعمة وما يدخل السجن». ويضيف الكاتب أنه «إذا أخرج عن أحد من السجن، ثم عُد بجرم فليجمل الحبس قهر»^(٨٧).

هـ - مما يثير الانتباه في الحديث عن «السجون» لجوء المفكر السلطاني إلى الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأقوال الحكيمة التي تحت كلها على مزايا «العفو» و«الحلم»، و«فضيلة التسامح» كأنهم يتوسلون للحاكم أن يكون رؤوفاً بنزلاء هذه الأمكنة التي يشبهها الأدب السلطاني بـ «قبور الأحياء».

ومع كل ما ذكرناه، هناك ملاحظة أساسية يجب استحضارها في حديثنا عن خطاب «الحقوق والواجبات» أو بالأخص ما للرعية وما عليها، وهو خطر الانزلاق نحو المماثلة بين «حقوق الإرعاء» ومفاهيم الحقوق المتداولة في الفكر السهامي الحديث. فبأي معنى، كما يذهب إلى ذلك أحد المحققين، يمكن أن نصنف مثل هذه الكتابات ضمن «موضوعات القانون العام» و«القواعد الدستورية» و«المساواة أمام القانون» و«الحريات العامة» و«حرية الرأي والمعارضة»، و«التوازن بين السلطان والرعية»^(٨٨) وبأي معنى، كما يقر بذلك محقق آخر، يمكن القول إن مثل هذه الكتابات وضعت «اللبات الأولى لبناء الدولة العادلة التي هدفها تحرير الإنسان من الفقر والخوف وإقرار العدالة الاجتماعية من خلال مكافحة البطالة والاحتكار والاستغلال، وبتأمين سبل المعاش لجميع المواطنين دونما تفرق أو تمييز» وعلى أي أساس نجمل من «الاستخبار عن أحوال الرعية» المطلوب من السلطان حرصاً منه على تفقد حالها وتعهدها ومحاربة بطلاتها^(٨٩).

ليست «حقوق الإرعاء» ممارسة أو «وضعية»، كما هو الشأن في «حقوق المواطنة»، بل هي أولاً وقبل كل شيء، سلوك «أخلاقي» أي أنها مرتبطة أشد الارتباط بشخص السلطان في مدى حبه للعدل وتعلقه بالشرع، وفي كل الأحوال، لا يفتج عن خرقها أي جزاء، مادياً كان أو معنوياً. نعم، إن مصلحة السلطان، ودوام ملكه، يقرر الأدب السلطاني، يكمنان في سيرة العدل وعدم

إجحاف الرعايا، بل إن السلطان، باحترامه ما للرعية من حقوق، يكون قد ربح دنياه وأخراها بما أن كل حق وراءه شريعة (أو حكمة) تحت عليه، ومصلحة سلطانية دنيوية تتحقق بتحقيقه. ولربما كان هذا التساكن بين ما هو «شرعي» وما هو «سلطاني» من أهم أسباب الخلط بين ما هو «ديني» وما هو «دنيوي» في المجال السياسي العربي - الإسلامي، ومثال «الطاعة» دليل على ذلك.

وأخيراً، إن ما يبدو واضحاً في موضوع «الرعية» سواء تعلق الأمر بأهميتها وصورتها أو تقنيات السلوك السلطاني تجاهها، أو في ذكر أقسامها، وما لها وما عليها، هو الحضور الشامل للسلطان وملازمته لنا طيلة هذا المبحث. والحقيقة أننا أرفقنا البحث عن وفي «الرعية» فوجدنا أنفسنا نبحت في سلطان يسبغ على الرعية «تصور»، ويحدد «تقنيات سلوكية» تجاهها لدوام ملكه ويصنف «أقسامها» ليرتب بيته ويسهب في ذكر «ما عليها» نحو شخصه ويوجز في ذكر «ما لها» عنده، فهو ظل الله في أرضه وخليفته في عبادته، يقيم الحدود، ويحمي الثغور، يعفو عمن يشاء، ويعاقب من يشاء، ويعطي لمن يشاء.

إن الحقيقة التي لا مجال لإنكارها هي أن العلاقة بين السلطان والرعية، علاقة تحكم وتملك، ولا تقوم على أخلاق المشاركة السياسية ولا على اعتبار السياسة «شيئاً عمومياً». ولأننا في حاجة إلى «حفر» عميق، كما يقول عابد الجابري لتبين كيف أن واقع السلطة، مظهراً وجوهراً، «يقوم على تقنية مألوفة لدينا، تقنية قوامها راع واحد يقود الرعية برمتها. يكفي إذن أن نشير بالمقابل إلى أننا نفس، بسبب كثرة الاستعمال، أن الرعية تعني في اللغة المربية نفسها: الماشية والقطيع من الأكباش والنماج وقليل ما ننتبه إلى أن الراعي عندنا، الواحد الأحد، كثيراً ما يعتبر تعدد الرعاة على رعية واحدة، حتى ولو كانوا قليلي العدد، بمنزلة تعدد الآلهة» (١٠).



خاتمة

غالباً ما تكون «الخاتمة» تذكيراً مكثفاً بمختلف المحطات التي قطعها البحث، واستعراضاً لأهم الخلاصات التي توصل إليها. غير أن هذا البحث لا يتضمن، ولم يكن ليسمى إلى تقديم «خلاصات» بقدر ما هو محاولة أو «اجتهاد» رمينا من ورائه إلى إثبات مدى صحة «فرضية» انطلقنا منها وهي «وحدة» الفكر السياسي السلطاني ووجود «ثوابت» تشمل آلاف الصفحات التي سودها. وبالتالي، فما تبقى في ذهننا، وقد طويها مصادر البحث ومراجعته، هو مجموعة من «التمساؤلات» التي قد تشكل في حقيقتها نقطة انطلاق لأبحاث مقبلة.

١... وماذا بعد؟

لعل أول سؤال يتبادر إلى الذهن هو: ماذا بعد إثبات هذه «الوحدة» والاستدلال بثوابتها؟ بل وكيف لزاحمت جوقة المؤلفين السلطانيين على تأليف «الكتاب» نفسه، وكيف ظل هذا «الكتاب» ذاته يستمخ، لمئات من السنين، بصيغ

«إذا كان المجتمع المدني، وما يفترضه من مواطنة لم يتحقق بالكامل، أو عازالت تشويه شائعة فلأن ثقل تاريخ «الإرعاء» لا يزال جاثماً على الجسم الاجتماعي. وإذا كان هذا «الإرعاء» ونراج تدريجياً فاقدا مقوماته، فلأن صيرورة التاريخ لا ترحم»

المؤلف

لا تختلف إلا من حيث تعميق الجمل وبديع الكلام وإضافة استشهاد أو تغيير في التوبيخ... وبصيغة أخرى: ما القيمة العلمية المضافة بإثباتنا لهذه «الوحدة»؟

لقد حاولنا طيلة الصفحات السابقة - وللقارئ أن يحكم في مدى نجاح المحاولة - أن نبرهن على هذه «الوحدة» بدءاً من منطوق «عناوين» الآداب السلطانية إلى استقصاء مضامين فصولها ومحتويات فقراتها. هكذا أبرزنا تطابق مدلول «العناوين»، ومضامينها وإن اختلفت دوالها وألفاظها. كما بينا تماثل محتوى «مقدمات» هذه الآداب المتمثل في تقديم «الكتاب» السلطاني على أساس أنه «دليل عمل» أخلاقي - سياسي، وأوضحنا انطلاقاً من استقراء مختلف «فهارس» هذه الآداب المحاور الرئيسية المحددة لدائرة التفكير السياسي السلطاني. ومن جانب آخر، بينا كيف أن هذه «الوحدة» تعود في جزء كبير من عناصرها، إلى «تقنية» الكتابة السلطانية التي تتمثل في تنويع ما تعتمد عليه من «مرجعيات» داخل «أدبية» النص الذي تنتجه مستعملة كل الوسائل التي تسمح لها بذلك، من انتقاء وتلخيص وجمع وإضافة ونسخ وتحوير وتناص وإهمال سند الاستشهاد أو توثيق الحدث.

وانطلاقاً من كل هذه المعطيات، أبرزنا كيف أن الفكر السياسي السلطاني يشكل «نوعاً» مميزاً من أنواع التفكير السياسي الإسلامي، يخضع «المؤلف» السلطاني لقواعده المحددة سلفاً. وهذا ما برهنا عليه بتقديم «اعترافات» الأديب السلطاني نفسه بامعائه أمام ما يصوفه من أفكار ونصائح؛ بل وبيننا جملة من مظاهر انتصار «النوع» على «المؤلف» من خلال تكرار اللاحق لما قاله السابق، دونما وجود لأي علاقة تحديدية أو سببية بين ما يكتبه «المؤلف» والظرفية السياسية العالمة التي عاصرها، وأيضاً من خلال انتقاء أي تأثير لعدته الثقافية وتبعه في مجالات معرفية أخرى على صياغة النص السياسي السلطاني.

والى جانب هذه الاعتبارات، أوضحنا كيف أن «المفاهيم» الرئيسية التي تشكل عماد هذه الآداب، ظلت كما هي عليه، تطالغنا بالصورة نفسها والاستقلال ذاته. هكذا، تقدم لنا هذه الآداب، مهما كان زمن إنتاجها ومكانه، صورة عن «السلطان» تماشى كل عناصرها؛ فهو «المتفرد» في شخصه، والأول في «مجلسه» والمستبد بأمره، والاستثنائي في «ظهوره» بحضوره تغيب «الفتنة» وبوجوده تحيا «الشريعة». كما تقدم لنا هذه الآداب صورة عن «رجال السلطان» بالمقومات

نفسها المتمثلة في ضرورة إذعانهم، بل وتحملهم مشاق «صحبة» السلطان، وقيامهم بدور «الوسيط» بينه وبين رعاياه مع ما يتطلب هذا الدور من حصول الطاعة والولاء وتدهير أمور الرعايا اليومية، الدنيوية والدينية.

كما تطالعنا هذه الآداب بصورة عن «الرعية» هي نفسها تتكرر في مختلف الكتابات، والمتمثلة في اعتبارها «موضوعاً» لا ذات له. ويكفي هنا أن نشير إلى أن حديث الفكر السياسي السلطاني عما يعتبره «أركان الملك» وهي الحند والمال والعدل وال عمران، هو في حد ذاته خطاب «مقلوب» أو مبطن عن الرعية، فهي التي تكون «الجند»، وهي التي تدفع «المال»، وهي مادة «العدل» الذي يسمح لها بأن تزرع وتتاجر وتشتمل ليتحقق «ال عمران»، ويكفي أيضاً أن نذكر هنا بأن «أخلاقيات» السلطان التي تكاد تغطي مجمل الإنتاج السياسي السلطاني هي في حقيقتها «تقنيات» للسلوك السلطاني الذي يجد في الرعايا مادته.

إذا كان هذا هو الإطار العام لما قصدنا به «وحدة» الفكر السياسي السلطاني، فأي «فائدة» علمية، وأي نتائج يمكن استخلاصها من مقدمات هذا البحث؟

ربما ليس من حقنا أن نقر في شأن «فوائد» هذه الدراسة ونتائجها، ولكن يمكننا على الأقل أن نؤكد أن البحث في «ذوابع الخطاب السياسي السلطاني» سمح لنا بالتخلص من فيض تفاصيل هذه الأدبيات ورسم ملامح «كتاب سلطاني نموذجي» تجد فيه كل الكتابات السياسية السلطانية صورتها. كما يسمح لنا بالتساؤل عن سر غياب «العامل الزمني» وتأثيره في فكر سياسي، فكل هو ذاته بالمقومات والمواصفات نفسها، مخترقاً عقوداً من السنين، ومعايشاً لمختلف الدول التي عرفتها الرقعة العربية - الإسلامية. ألا يكون هذا الغياب المقرون بتكرارية الفكر السلطاني وتناسخه تعبيراً دالاً على «جمود» المجتمعات السلطانية ولا تاريخيتها؟ وألا تعكس هذه «الوحدة» المتواصلة والمتراصلة، الخارقة للمكان والزمان، وحدة الدول السلطانية التي شهدتها التاريخ السياسي الإسلامي، وتماثل الأساس الذي تقوم عليه، إذ تتعاقب الدول في حلقة مفرغة دون أن تتغير أسسها ومركزاتها، إلا تقدم لنا «الدورة العمرانية»، كما يسطها ابن خلدون، عناصر جواب عن هذا التاريخ المسدود الذي سمح بتناسخ الآداب السلطانية واستمرارها، دونما تغيير يذكر أو أفق يفتح؟ وألا يتضح انحباس الفكر والدولة السلطانيين بمقارنتنا بين ابن خلدون، ناقد الفكر السلطاني، والمؤمن بـ «حتمية» طبائع العمران، والعارف



عن كل إصلاح، ومفكر سياسي، افتتحت به أوروبا نهضتها، وهو نيكولا مكيافلي، ناقد «بصائع الملوك» أو «مرايا الأمراء» في الغرب المسيحي والمؤمن بقدرة «الإرادة السياسية» في تحقيق الإصلاح المنشود ومسايرة حركة التاريخ، وألا يعكس هذان المفكران مصير حضارتين: احتضار واحدة انسد أفقها وميلاد أخرى بدأت تباشيرها تتضح مع نهضة أوروبا^(١).

لقد شاء التاريخ أن تقتصر «الإرادة» المكيافلية المسلحة بـ «سلطان الدولة» على «دولة السلطان» التي وقف ابن خلدون أمامها مكتوف اليدين. وإذا كان صاحب «علم الممران» قد أبان عن عجز «موضوعي» في تجاوز أفق «دولة السلطان»، أفلا يحق لنا اليوم طرح سؤال هذا التجاوز؟

٢. من دولة السلطان إلى سلطان الدولة

يطرح علينا هذا الإرث السياسي سؤالاً مركزياً يتمثل في موقع هذه «الآداب» من واقعنا الراهن؟ وحينما نطرح السؤال فإننا لا نقصد تحديداً هذه «الآداب»، كما تجلت في الماضي، بل نقصد أيضاً، وعلى الخصوص تلك «الثقافة السياسية» الثابتة في الفكر السلطاني والملازمة له، حتى ولو اتخذت لنفسها أشكالاً أخرى.

كل الوقائع تبين اليوم ضرورة تجاوز هذا النوع من التفكير السياسي، نظرياً باستيعاب مطلب «الحدأة» والتسلح بمفاهيمها السياسية، وعملياً بمسايرة حركة التاريخ والانتقال من دولة السلطان إلى سلطان الدولة. ولكن كيف لهذا التجاوز أن يحصل دون «نقد» الفكر السياسي السلطاني، وعلام سيرتكز هذا النقد؟

النظام السياسي السلطاني هو الشكل «الوحيد» للدولة الذي عرفته الرقعة العربية - الإسلامية في مشرقها ومغربها منذ ما دعي بـ «انقلاب الخلافة إلى ملك»، وهي كما صورها تراثها السياسي، ونظر لها ابن خلدون، دولة قهر وشوكة واستبداد ومصيبة، وذلك على النقيض تماماً مما يدعيه البعض حول «مثال» الدولة العربية - الإسلامية، مختللاً بين إسلام «معياري» وإسلام «وقائعي». وليست «دولة السلطان» هي «الوحيدة» التي يقدمها لنا التاريخ بمعنى وقائعي، بل إن هذه الوجدانية تطال أيضاً المستوى الفكري أو النظري، ولا أدل على ذلك من مواجهة التراث السياسي



السلطاني (أو الإسلامي) بنظرية «أشكال الحكم» كما عرفها الفكر اليوناني مثلاً، حيث لن تجد غير تصنيفات «أخلاقية» تصب كلها في نظام حكم وحيد هو الحكم السلطاني.

تقوم دولة السلطان على مبدأ «التملك» وما يستتبعه من «شخصنة» السلطة، ومن هذا المنظور تصبح الدولة «خديعة» السلطان ويصبح «الجيش» امتداداً ليد، وتتحول «الضرائب» إلى غرامات مستحقة، كما تتحول «الإدارة» إلى «أمانة» وتفتقد «التوظيفات» معناها المتمثل في «التمويض على خدمة» لتصبح «رمزاً للانقياد والطاعة»^(٢).

من الواضح أننا أمام مفاهيم تعاكس تماماً مرتكزات الدولة «الحديثة» القائمة على «الشيء العام» ومأسسة المجال السياسي والحقوق المدنية.

لقد أصبح كثير يتحدثون اليوم عن الدولة «الحديثة» كمعطى جاهز، كواقعة سياسية اكتملت معالمها أو تكاد في الغرب المعاصر. وغالباً ما يغفل أو يتغافل الظالمون إلى تأسيسها عن أنها تطلبت قروناً من الحركية التاريخية المتعددة الأبعاد، اقتصادياً (تجارة وصناعة) واجتماعياً (ظهور الطبقة الوسطى) وعمرانياً (ظهور المدن)، وثقافياً (الإصلاح الديني، عصر الأنوار، النزعات العقلانية والتجريبية ...)، ثم سياسياً (الشعور القومي وظهور الدولة - الأمة ...). بل غالباً ما يربط البعض أيضاً بشكل تلقائي وآلي بين الدولة «الحديثة» والمبادئ «الديموقراطية» من حق الاقتراع وحقوق الأقليات والحريات المدنية، بيد أن وقائع التاريخ تبين أن نعت «الديموقراطية» هو شيء لاحق، غير سابق ولا متزامن مع تأسيس الدولة الحديثة. بعبارة أخرى، كان على أوروبا قبل أن تفكر في «دمقرطة» دولتها أن تؤسس أولاً هذه الدولة، وقبل أن تفكر في «فصل السكط» أن تعمل على خلق هذه «السلطة»، وهي كلها وقائع تطلبت صراعات طبقية، وثورات اجتماعية، ومذابح ومآسي.

يتموقع الفكر السياسي السلطاني على النقيض تماماً من كل المقومات النظرية التي قامت عليها الأدبيات السياسية المتزامنة مع تأسيس الدولة الحديثة. فمن جهة أولى يحول الربط «المضوي» الذي يقيم هذا الفكر بين «الدولة» و«شخص» السلطان دون تبلور فكرة «الشيء العام» مما يؤدي على الدوام، وباستمرار، إلى تغذية الفصم الأزلي بين «الفرد» و«الدولة» داخل المجتمع السلطاني، وإلى إنكفاء التعارض أو التخارج بين «الحرية» و«الدولة».

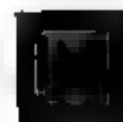


داخل هذه المجتمعات. ومن جهة ثانية، يؤدي تصويره للعلاقة بين مجالي «الأخلاق» و«السياسة» إلى الخلط بين أخلاق الفرد «المدنية» وأخلاق الدولة «السياسية»؛ والحيولة بالتالي، دون رؤية الدولة في استقلاليتها عن أي «قيمة أخلاقية» ترمز مصيرها، وتحدد، بشكل قبلي، سلوكها. وفي السياق نفسه، يؤدي تصويره للعلاقة بين «الدين» و«الدولة» إلى تقسيم الحاكم، ورفعه فوق مصاف البشر، مما يحول مرة أخرى دون النظرة إلى الدولة على أساس أنها كائن مستقل، و«قيمة» في حد ذاتها، تكفي ذاتها بذاتها. ينظر الفكر السلطاني إلى الدولة على الدوام، باعتبارها في مرتبة دون «القيمة الأخلاقية» و«الأمر الديني»، وباعتبارها مقتقرة باستمرار لهذه «القيم» الخارجة عنها، والأعلى منها لتبرر وجودها. وبالتالي، فإنها لا تعدو أن تكون أداة حاملة للقيم المذكورة... بيد أن الشرط الأساسي لبناء «نظرية الدولة» La théorie de l'Etat، هو تحديدا اعتبارها «قيمة مستقلة» في غير ما حاجة إلى قيم أخرى تستقي منها مبرر كينونتها، بل إنها تصبح «مستودعا» لكل القيم، فتتوحد هكذا «القيمة مع التاريخ والأخلاق مع الدولة»^(٣).

ومع ذلك، فإن الأمر لا يتعلق بنقص في التفكير السلطاني الذي عبر عما يمكنه التعبير عنه، ولا هو بمعجز وحيد من جانب «دولة السلطان» في أن تتحول إلى «سلطان الدولة» بقدر ما يتعلق بصيرورة مجتمعية تقتضى أيضا التحول من «جمع الرعايا» إلى «مفرد المواطنة».

٣. من جمع الرعايا إلى مفرد المواطنة

هناك صعوبتان أساسيتان تلازمان الحديث عن هذين المفهومين. «الرعية» و«المواطن». فمن جهة أولى يمكن التأكيد على أن هذين المفهومين، بكل ما لهما من دلالات اجتماعية وتاريخية، ظلا مهمشين ومبعدين عن دائرة البحث والتحليل. ويكفي في هذا الصدد تصفح آلاف الصفحات المكتوبة حول إرثنا التاريخي لتتأكد من أن الاهتمام بالتاريخ «السياسي» يفوق بكثير الاهتمام بـ «التاريخ الاجتماعي» L'histoire sociale. أما مفهوم «المواطن» أو «المواطنة» هو واضح أنه حديث العهد في لغتنا السياسية، وبالتالي لا يزال يكتنفه بعض الغموض، ويشحن في آن واحد بدلالات متعددة تجمع بين ما هو سياسي واجتماعي وقانوني وثقافي. بل إن هذا «الشحن» المتصخم لهذا المفهوم



«البسيط» الذي يزداد غليانا في أذهاننا، إنما يبطن بدوره أن «المواطنة» بالمعنى الحديث للكلمة، بعيدة عن أن تكون واقعا معيشا وأنها مازالت برنامجا هي طور الإتجاز.

وتكمن الصموية الثانية هي جمعنا بين مفهومين مختلفين، بل هما متناقضان متعارضان، كل واحد منهما يحيل على «إبستمي» خاص به، ثقافيا واجتماعيا وسياسيا. فالأول، ينتمي اصطلاحا وواقعا إلى «مصورنا» «السلطانية»، والثاني تبلور تدريجيا بالتزامن مع ميلاد الدولة «الحديثة»؛ أصول مختلفة، تاريخ مغاير، أهداف متباينة... كيف يمكن إذن الجمع، وبالأحرى المقارنة، بين ضدين لا يجتمعان؟

قد لا تجانب الصواب إن قلنا إن مواجهة «الإرعاء» la sujétion بـ «المواطنة» la citoyenneté، تفرضها وقائع التاريخ، وتنبئ عن رغبة أو «إرادة» في التحول من وضع لأخر أكثر مما يمكن اعتبارها فضولا «علميا» أو اختزالها في انشغالات «أكاديمية» صرفة. ومهما يكن فإن هذه «الخلاصة» لا تدعي التدقيق في طرح صيرورة لم تكتمل بعد، من «الإرعاء» التقليدي إلى «المواطنة» الحديثة، وهو أمر يتطلب دراسات متعددة الاختصاصات، وإنما سنحاول أن نرسم الخطوط العامة لمسار «الإرعاء» ورصد إرهاصات غرويه التدريجي، وظهور تسميات أخرى بديلة عنه تصب في اتجاه تأسيس «المواطنة»، أو على الأقل تلمح لذلك .

في محاولتنا تتبع مسار مفهوم «الرعية»، وإرهاصات غرويه التدريجي نقتصر في حديثنا على «المغرب» كمثال مشيرين، باقتضاب إلى ست محطات تخص أولا «الآداب السلطانية» بمعناها التقليدي، وثانيا أدبيات القرن التاسع عشر المخزنية، وثالثا أدب الرحلات ورابعها المشاريع الدستورية الأولى في بداية القرن العشرين، وخامسا تصورات بعض رموز الحركة الوطنية وأخيرا ما يعتل الآن داخل الساحة المغربية من مفاهيم سياسية.

أ - الحاجة لنا هنا إلى تفصيل القول في تصور الفكر السياسي المغربي التقليدي لمفهوم «الرعية»، وكل ما يمكن أن نضيفه هو أن قراءة ما يؤنه هذا الفكر بدءا من المرادي إلى أبي القاسم الزيناني، مرورا بابن رضوان وابن الأزرق وغيرهما، تبرز التردد المستمر لمفهوم «الرعية»، و«الإرعاء» للدلالة على العلاقة التي تجمع المحكوم بالحاكم. كما يتبين أن الاستعمال الحصري لهذا

المفهوم من طرف مفكرينا السابقين، يضمن تصورا خاصا للقضاء السياسي يقوم على اعتبار الرعية مثلثة بطبيعتها إلى الفتنة ومجبولة على الفساد، مما يحتم على راعيها توخي الحيطة والحذر والتسلح بالحزم والشدة ومسلك الترهيب تجاهها. كما يقوم على اعتبارها «منجما» جبائيا يستخلص منه مستحققات السلطان، مما يحتم على هذا الأخير الرفق بها والعدل في أحوالها، دونما تجاوز للعتبة التي تجعلها تقبض أيديها عن كل عمل أو كسب يصادر السلطان مجموع ثرواته. ويقوم هذا التصور أخيرا على نفىها كذات فاعلة وتقديرها باعتبارها موضوع سلطة، فطاعة السلطان واجب، والخروج عليه حرام، والخوض في أسبابه مفسدة^(٤).

ب - عاش المغرب طيلة القرن التاسع عشر أحداثا متتالية غيرت مساره وزعزعت كيانه (احتلال الجزائر، هزيمة إسلي، حرب تطوان، التهديدات الخارجية، الفساد المخزني...)، والتساؤل المطروح هو: هل واكب فكره السياسي مجمل هذه المتغيرات؟ لا يبدو الجواب إيجابيا. ذلك أن تصفح الأدبيات الميامية «المخزنية» لأكنسوس ١٨٧٧ والناصرى ١٨٩٧ - والمشرقي ١٨٩٥ واللجائي ١٩١٢، وغيرهم من أدباء هذه الفترة، يبين لنا استمرارية الفكر السياسي السلطاني والحفاظ على مفهوم «الإرعاء كضابط يحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم». ولعل الفارق الوحيد الذي يمكن أن نقر به بين أدبيات القرن التاسع عشر والأدب السلطاني التقليدية هو «قلق» العبارة الذي يخرق، بين الفينة والأخرى نصوص أدباء القرن التاسع عشر، وهم يشاهدون أوروبا الصاعدة، قادمة إليهم ومهددة لهم ومزعزعة للنظام العام لسلطنتهم^(٥).

ج - مقابل الحذر الشديد والحيطة اللتين عبر عنهما أدباء «مخزنيون» شاهدوا أهدام «أوروبا» تطلا تدريجيا ديارهم، يمكن الإقرار، من دون نفي بعض التحفظات ذات الطابع الديني بنوع من «الافتتان» Fascination يتخلل كتابات بعض المغاربة الذين تمكنوا من رؤية أوروبا «من الداخل»، معبرين عن انبهارهم أمام هذه «أوروبا» القوية والمنظمة والمدنية والنظيفة.

يكشف «الصفار» في رحلته إلى فرنسا في العام ١٨٤٥ حرية المجتمع المدني ويكتب: «ومن جملة قوانينهم التي أسعها لهم سلطانهم لويس الثامن عشر، واعتزموا اتباعها، أنه لا يمتنع إنسان في فرنسا من أن يظهر رأيه وأن



يكتبه ويطلبه بشرط ألا يضر ما هي القوانين، ويفسر الثورة على شارل العاشر لكونه «أظهر النهي عن أن يظهر أحد رأيه أو يكتبه ويطلبه في الكازيطات، إلا إذا أطلع عليه أحد من أهل الدولة»، ويتحدث عن «البرلمان» وأعماله واختصاصاته وتكوينه، واصفاً «البرلمانيين» بكونهم «وكلاء الرعية» يستمدون قوتهم من تمثيلهم لها^(٦)، وفي السياق نفسه يشير ابن إدريس العمراني في رحلته تحفة الملك العزيز بمملكة باريز (١٨٥٩) إلى حرية الصحافة ونقودها كما أنه يحافظ على عبارتي «السلطان» و «الرعية»، وهو يتحدث عما يجري بفرنسا^(٧).

ما يثير الانتباه عند الصغار وآخرين مثله ممن دونوا رحلاتهم الى أوروبا، هو بالضبط حفاظهم على «اللفة» السياسية السلطانية وهم يتحدثون عن قضاء سياسي مفاير تماماً، يستعملون كلمة «الرعية» لوصف المجتمع والمواطن، ويصفون البرلماني بكونه «وكيل الرعية». هل يتعلق الأمر بـ «عجز لغوي»، أم أن صعوبة تمثل ما شاهده من مؤسسات هو ما يبرر بقاء الصغار، وغيره في حدود اللفة السياسية التقليدية، إذ لا عهد لهم بغيرها؟

د - سعت المشاريع «الدستورية» التي عرفها المغرب في بداية القرن العشرين إلى الإصلاح السياسي بنقدها للولاة المخزنين والبيروقراطية السلطانية عامة، ودعوتها إلى تحقيق دولة «العدل»، وتقييد «البيعة». وإذا كانت عبارة «الرعية» قد ظلت حاضرة، ومتضمنة في هذه «المشاريع»، فإنه لا بد من الإقرار بأنبعث سهل من العبارات الجديدة للدلالة على المحكومين وعلاقتهم بالمجال السياسي. هكذا يتماكن في «مشروع علي زنيبر»، استعمال كلمة «الرعية» مع عبارات حديثة لم يألفها القاموس السياسي المغربي مثل «الانتخاب» (الفصل ١)، و«مراقبة السلطة التنفيذية» (الفصل ٨)، و «المساواة في الجباية والضرائب» (الفصل ٩).

وما يثير الانتباه في هذا الصدد هو أن مشروع (١٩٠٨) لا يذكر، ولو مرة واحدة، كلمة «الرعية». صحيح أنه لا يفوه أيضاً بكلمة «المواطن»، غير أنه، ومن خلال فصول المشروع، يمكن القول إن مفهوم «المواطنة»، وإن غاب لفظاً، كان حاضراً في ذهن واضع أو واضعي هذا المشروع، الذي يبدو أنه محاولة مبكرة لتحديث النظام السياسي. ومهما كان الأمر، فإن غياب كلمة «الرعية» سمح بالظهور للمديد من العبارات «البديلة» مثل «الضرد» و«الناخب»



و«الشعب» و«السكان» و«المفارية» و«الأمة». ومن بين مختلف هذه العبارات نلاحظ أن أكثرها تواترا هي هذا المصطلح هي عبارة «الأمة»، وانطلاقا من مختلف السياقات التي تندرج مفهوم «المواطنة». فالأمة هي أساس التمثيلية (الفصل ١٦)، وخيانتها تجازى بأشد العقاب (الفصل ٤٠)، وحقوقها محفوظة ومصونة (الفصل ٥٤)، وهي تمثل المصالح العام لمساهمتها في تكاليف الدولة المالية (الفصول ١٩ و ٢٢)، ويحق لكل فرد من أفرادها متابعة أي موظف كان، ومهما علا شأنه (الفصل ٣٤) (٨).

هل نحن أمام قطيعة مع الفكر السياسي التقليدي؟ الجواب قطعا هو: لا، بما أن المصطلحين معاء التقليدي والحديث، يتداخلان ويتساكبان، كما اتفق في ذهن هؤلاء المصلحين.

والحقيقة أن هذا التساكن، وغالبا ما يكون اصطلاحيا وتلفيقيا، هو أمر محسوس عند مصلحين (أو إصلاحيين) لاحقين مثل الحجوي (١٩٥٦)، وابن زيدان (١٩٤٦)، حيث طاعة «الرعية» مشروطة بالحفاظ على «مصالح الأمة»، وحيث «العدل» بأسسه الدينية يتداخل إلى حد التطابق مع القوانين بمفهومها «الوضعي»، وحيث يتمثل «أهل الحل والعقد» مع المؤسسات «البرلمانية» (٩).

هـ - يكاد التساكن بين القديم والجديد، بين التقليد والتحديث، أن يكون صفة ملازمة للفكر السياسي المغربي الحديث والمعاصر. وهو ما نلاحظه عند مفكرين أكثر قربا منا مثل محمد بلحسن الوزاني وعلال الفاسي. فالشخصان مما لم يتمكنوا من التخلص، أو على الأقل من وضع مسافة واقية بينهما وبين الجهاز المفاهيمي السياسي التقليدي الذي يبدو أنه لا يزال مؤثرا إلى الآن في التصورات السياسية المغربية.

جمع علال الفاسي، في آن واحد، بين الشخصية التاريخية الفاعلة ورجل السياسة المؤثر، والفقيه العالم، والسلفي الإصلاحي، والأديب الشاعر... ليس غريبا إذن أن ينتقي هذا الشخص من هنا وهناك كل ما من شأنه أن يساهم في بناء مشروع. أكيد أن علال الفاسي طور تصورات السياسية على النقيض من الفكر السياسي السلطاني، وأن المحكومين أصبحوا يشكلون أمامه «شعبا» و«أمة» و«مجموعة من المواطنين»، وأن الأمر لم يعد يتعلق بالنسبة إليه بـ «سلطان ورعية» بل بـ «ملك وشعب». ولكن هل تعبر المصطلحات السياسية الحديثة التي تخرق نصوص علال الفاسي عن قطيعة

مع مثيلتها التقليدية؟ هل يكون محض مصادفة أن يدافع علال الفاسي على «الحرية» وخاصة منها السياسية في كتاب عنوانه «مقاصد الشريعة»؟ يبدو كأن علال الفاسي يستقط على «الماضي» مستقبلنا المحتمل، ويجهد نفسه في العثور داخل إرثه التاريخي على أسس الدولة الحديثة ومن أهمها «المشاركة السياسية». هكذا يرى في «دستور المدينة» و«بيمة الخلفاء الراشدين» و«مجلس» الخليفة عبد العزيز ومؤسسة «الجماعة» القروية... أسسا للمشاركة السياسية. وبهذا المعنى تتماهى «الشورى» و«الديموقراطية» إذ تعنيان في ذهنه «مشاركة المواطن في التشريع حسب اجتهاده»^(١٠).

لقد أدى التساكن بين هذه المفاهيم، على الرغم من تناقضاتها الصارخة، إلى نوع من التطابق بين «الإسلام» و«الديموقراطية» و«الاشتراكية» تمحي معه الفوارق، ويحول دون رؤية «الدولة»، كما رأها الفكر الحديث. أعني كـ «قيمة» مستقلة، تكفي ذاتها بذاتها دون دخیل «أخلاقي» أو «ديني».

ومع ذلك، لا يجوز التسرع في الحكم على «أفكار» علال الفاسي التي تعبر عن متطلبات مرحلة تاريخية قطعها المغرب، وربما لا يزال يعيشها، أكثر مما هي تعبير عن نسق فكري نظري متماسك. إن قوة اللحظة الاجتماعية والسياسية وطفانها (استقلال البلاد، بناء الدولة)، تتجاوز بكثير أي انشغال «نظري» ممكن بـ «مواطن» محتمل لم يوجد بعد، أو هو في أقصى الأحوال، في طريقه للوجود. فالمواطنة الحديثة هي نفسها مشروطة بوجود الدولة الحديثة. وتأسيس الدولة الحديثة كان ولا يزال من صنع «التاريخ».

والآن، من تكون؟ رعايا أم مواطنين؟ لقد شهد المغرب خلال السنوات القليلة الماضية، ونتيجة لبعض التحولات، عددا لا بأس به من المناقشات والتدوات والدراسات والمقالات تتمحور حول مفهوم «المجتمع المدني» Société civile، وما كان يثير الانتباه في مجمل هذه النقاشات والكتابات هو ذلك التساؤل - اللزامة الذي يطرح نفسه بالبحاح في كل مرة وحين: هل هناك فعلا «مجتمع مدني»؟ تتماوج الأجوبة بين من ينفي ويصمت مبدئيا شيئا غير قليل من التشاؤم، ومن يقر بوجوده مبدئيا تفاؤله، ومن يتردد في الجواب فيبقى التساؤل معلقا.

ولكن، لم لا نقلب هذه المعادلة ونتساءل: أمازلنا مجتمع رعايا؟ في هذه الحالة، يتغير وضع «السؤال» لكن مضمون الأجوبة سيظل على حاله. من كان ينفي سيبيدي قبوله، ومن كان يوافق سيبيدي رفضه، بينما يبقى الثالث - كما

كان - في حيرة من أمره. إذا كان «المجتمع المدني»، وما يفترضه من مواطنة لم يتحقق بالكامل أو مازالت تشويه شائبة، فلأن ثقل تلويح «الإرعاء» Sujétion، لا يزال جاثما على الجسم الاجتماعي. وإذا كان هذا «الإرعاء» ينزاح تدريجيا هاقدا مقوماته، فلأن صيرورة التاريخ لا ترحم.

ليس الشأن الاجتماعي بالمعطى البسيط، وليس معادلة حسابية، خاصة في ظل مجتمع يعيش مخاضا انتقاليا عسيرا من الإرعاء إلى المواطنة، من الرعية إلى المجتمع المدني، من الجماعوية إلى الفردانية، من مفهوم الحرير إلى المرأة المستقلة، من القبيلة إلى الطبقة الاجتماعية، ومن الدولة السلطانية إلى الدولة الحديثة، من الجهاز المخرنى إلى البيروقراطية العقلانية، من الاستبداد إلى الديمقراطية.

لنجد الصيغة المستعملة «من ... إلى ...» بأن الأمر يتعلق «بصيرورة» بكل المعنى التاريخي للكلمة، وتفترض ضمنا أن الدولة الحديثة وما تستتبعه من «مواطنة» لم تتحقق بالكامل، وأن الدولة السلطانية وما تفرضه من «إرعاء» لم تتسحب تماما. فبقدر ما تثبت الأولى قديمها بقوة التاريخ، تندثر الثانية إلى زوال. ومن هنا صعوبة فك الخيوط الرفيعة لهذا الانتقال الذي لم يكتمل بعد، وضبط قطائعه البطيئة، ورصد التحولات غير المرئية أحيانا التي تعتمل داخله، وبالتالي صعوبة البحث (وبالأحرى إصدار حكم في موضوع) تتغير معطياته باستمرار؛ بنيات وعناصر قديمة تموت، وآليات جديدة تفرض نفسها، تارة يحالفها النجاح، وتارة يكون الفشل نصيبها... ألا يتردد على الألسن دائما أن المغرب يعيش مرحلة انتقالية من ... إلى.



الموامش

المقدمة

(١) نعمل هنا على سبيل المثال إلى بعض الدراسات السابقة التي اهتمت بالثقافة الإسلامية مثل دراسات د. الطيب التيزيني في «مشروع» و«ثقافة الجديدة للثقافة» وكذا دراسات د. حسين مروة في «الفرعيات المادية» داخل التراث الإسلامي . وعموماً يمكن القول أن مشكلة «الخلافة» وما صاحبها من ظهور فرق سياسية وكلامية هي التي استأثرت باهتمام الباحثين في مجال تراث السياسة الإسلامية.

(٢) انظر «حول الموضوع» إحسان عباس: «ابن رضوان وكتابه في السياسة» مجلة الفكر العربي، العدد ٢٧، ص ٣٨٥، ود. عبد الحارثي، «المسيحية والدولة» ص ٦٥، وما يليها ط.م. دار النشر المغربية (ب، د)، وانظر أيضاً مقدمة تحقيق د. سامي الشعار لكتاب ابن رضوان، «الشهاب اللاصفى في السياسة النافذة» دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٤، ولها أيضاً الدراسة النقدية التي عرض بها محمد ابن الأزرقي في كتاب يدافع السائد في طبعه المذكور ج ١، ص ٤٩٢. منشورات وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧٧.

(٣) ابن خلدون المقدمة، ص ٣٦/٣٢، دار الفكر.

(٤) إحسان عباس م.م. ص ٢٧٩.

(٥) وداد القاضي - النظرية السياسية للسلطان أبي حصو الزياتي الثاني - مجلة الأبحاث، الصادرة عن كلية الآداب والعلوم، الجامعة الأمريكية، بيروت، العدد ١٧، ص ٧٨، ط ١٩٧٨.

(٦) ابن خلدون م.م. ص ١٧٧.

(٧) م.م. ص ١٣٤ - ١٣٨ - ١٣٩.

(٨) ابن خلدون م.م. ص ٩٧.

(٩) انظر «فصل في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانتزاع بالمجد وحمول الترف والدعة أثقلت الدولة على الهرم» م.م. ص.

(١٠) م.م. ص ١٢٣.

(١١) مشير هنا إلى أنه سبق لنا أن خصصنا فصلاً بكامله لمطرح العلاقة بين ابن خلدون والآداب السلطانية في بحثنا الأول حول هذه الآداب والمحتوى به «السلطة السياسية في الأدب السلطاني» - أفريقيا، الشرق، ١٩٩١، الدار البيضاء.



- (١٢) إحسان عباس ملامح يونانية في الأدب العربي، ص ١٢٥، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧.
- (١٣) إحسان عباس ابن رضوان وكتابه في السياسة، ص ٣٧٩.
- (١٤) انظر مقدمة تحقيقه لـ «عهد أرد شير»، دار صادر، بيروت، ١٩٦٧.
- (١٥) واد القاضي، حوالب من الفكر السياسي للعلامة الدين بن الخطيب، مجلة الفكر العربي، عدد ٢٣، ١٩٨١، ص ١٢٥.
- (١٦) عبد الحميد بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ج ١، ص ٥، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٤.
- (١٧) انظر مقدمة تحقيقه لكتاب المرادي، الإشارة إلى أدب الإمارات، ص ١٩، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١.
- (١٨) انظر مقدمة تحقيق «عهد أرد شير».
- (١٩) إحسان عباس، ابن رضوان وكتابه في السياسة، م. س.
- (٢٠) انظر على الخصوص الفصلين السادس والثامن من «لامح يونانية في الأدب العربي»، م. س.
- (٢١) واد القاضي، النظرية السياسية للمعلمين أبي حنيفة النعمان، م. س.
- (٢٢) واد القاضي، حوالب من الفكر السياسي للعلامة الدين بن الخطيب، م. س.
- (٢٣) انظر مقدمة تحقيقه لـ «العهد اليونانية وسير الأسرار» في «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام»، م. س.
- (٢٤) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، ص ١٤ و ١٥، دار الفكر، ١٩٨٢.
- (٢٥) انظر مقدمة تحقيقه لـ «الأسد والقواص»، حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري (مجهولة المؤلف)، دار الطليعة، ١٩٧٨، ومقدمة تحقيقه لـ «قوافل الوزارة وسهامه الملك المعتمد»، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩، وانظر أيضاً دراسته، فضائل المركزية والوحدة، وعلاقة المركز بالأطراف، مجلة الفكر العربي، العددان ١١ و ١٢، ١٩٧٩.
- (٢٦) انظر مقدمة تحقيقه لـ «الأسد والقواص»، حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري (مجهولة المؤلف)، دار الطليعة، ١٩٧٨.
- (٢٧) انظر مقدمة تحقيقه لكتاب المرادي، م. س.



الهوامش

- (٢٨) انظر مقدمة تحقيقه لـ «الجوهر النقيس في سياسة الرئيس» لابن الحداد، ص ١٧ وما يليها. دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢.
- (٢٩) انظر مقدمة تحقيق «الأسد والضواص» ص ٢٤ و ٢٥، ومقدمة تحقيق «قوانين الوزارة...» ص ١٠٤.
- (٣٠) انظر مقدمة تحقيق «الإشارة إلى أدب الإمارة» ص ٢٤، وما يليها.
- (٣١) رضوان السبدي «الامة والجماعة والدولة» ص ١٢٢.
- (٣٢) عبدالله المروني: مفهوم الدولة، ص ١٠٥، المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.
- (٣٣) م. م. ص. ص ٩-١٠ وما يليها.
- (٣٤) م. م. ص. ص ١٠٥ وما يليها، وايضا «مفهوم العقل» ص ٢٠٢، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.
- (٣٥) عبدالله المروني، مفهوم العقل، ص ١٧٧ و ٢١٨ و ٢١١.
- (٣٦) Abdallah Imouzi : Islam et Efférence P.23 Albin Michel 1999
- (٣٧) A. Laman, Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1970-1912) (٢٧) J.222-223 Centre Culturel Arabe 1993.
- (٣٨) انظر عينة من هذه النصوص في الملاحق التي ضمن بها عبد الطيف حماني كتابه: «الاصول الفكرية لنشأة الوطنية المغربية» ص ١٨١، ٢٨٢، اهريقها الشرق- ١٩٩١ و حول أبي انسلم الرياني يمكن الرجوع إلى.
- Alfred Chazel, Eléments de pensée politique à travers l'œuvre d'Abu Ali Qasim Farayuni (D.E.S.), 1991, Faculté de droit casablanca.
- (٣٩) عابد الجابري: العصرية والدولة، ص ٦٥ - ٦٦، وايضا: نحن واكتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي: ص ٢٤٨، دار الطليعة، ١٩٨٠.
- (٤٠) عابد الجابري: العقل السياسي العربي، ص ٢٦٧ وما يليها، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.
- (٤١) عابد الجابري، م. م. ص. ص ٣٦٥ و ٣٦٦.
- (٤٢) م. م. ص. ص ٣٥٨ و ٣٦٨.
- (٤٣) م. م. ص. ص ٣٦٢، وما يليها.
- (٤٤) م. م. ص. ص ٣٦٩.
- (٤٥) انظر حول الموضوع الفصل الخامس من «العقل الاخلاقي العربي» دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.



(٤٦) علي إزميل، ملاحظات حول مفهوم المجتمع في الفكر العربي الحديث، المجلة العربية لعلم الاجتماع، ج ٩، ع ١، يناير ١٩٨٤ - ص ١٩.

(٤٧) يقول عبد الله الصروي بهذا الصدد: «لا يمكن أن يتطرق إلى مسألة الدولة الإسلامية هي نطاق التاريخ الوضائحي وحده، وفي نطاق العلوي وحدها العلوي انعكاس للواقع المعاش كما يستشعر لنا من خلال التاريخ المدور، لذلك، الواقع يشر العلوي، والعلوي يصير الواقع». مفهوم الدولة، ص ٩٠.

(٤٨) انظر الفصل الثاني الممنوع في «سياسة الكتاب» هي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

(٤٩) م. م. م. ص. ص ١٢٢.

(٥٠) م. م. م. ص. ص ١٢٤.

(٥١) عزيز الصلحة التراث بين السلطان والتاريخ، ص ٤٩ و ٤٢، عيون المثالات، الدار البيضاء، ١٩٨٧.

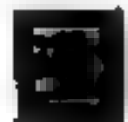
(٥٢) م. م. م. ص. ص ٤٢ و ٤٣.

(٥٣) م. م. م. ص. ص ٤٤.

(٥٤) م. م. م. ص. ص ٤٦ وما يليها..

(٥٥) يمكن أن نشير هنا على سبيل المثال إلى تصور د. محمد أركون الذي ينطلق من «الحضور الثقافي والمهم للرواية الأخلاقية في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية، ويصنف هذه الآداب ضمن «الخطاب الأخلاقي المعيارى الترددي الديني»، ويلاحظ أنها تلجأ أيضا كغيرها (التجار الديني مثلا) إلى «تفنن الأساليب التقنية في التأليف، أي أسلوب الرواية، ولكن ليس فقط بهدف التعميم بل أيضا تحقيق «التمتع»، كما تلجأ إلى «اليد الضمائل الأخلاقية» التي توسع من دائرتها لتشمل كل الملوك العظام، ويثوم هذا الأدب أخيرا على ما أسماه أركون «الأخلاقية» الثانية، أو المتخيلات حيث «انغماس» في مواجهة الرذائل وفوز النبوة مقابل انهيارها، والسلطان مقابل الرعية. والخاصة مقابل العامة» إلخ.. انظر الفصل الثالث من كتاب «الإسلام - الأخلاق والسياسة»، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، ١٩٩٠.

كما يمكن أن نشير أيضا إلى كتاب د. كمال عبد اللطيف الممنوع في «هي تشريح أصول الامتداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية»، دار الطليعة، ١٩٩٦. وهو دراسة في بناء وتسمية هذه الآداب، وأنماط خطابها، ومبادئها النظرية وصورها



الهوامش

الاستبدادية المتعمدة ومحدوديتها النظرية، كما يمكن الرجوع إلى د. عبد المجيد الصغير في كتابه «الفكر الأصولي وإشكالية السلطة السياسية في الإسلام»، دار المنتخب العربي، ١٩٩١، وخاصة الفصل الأول الذي يتحدث فيه المؤلف عن «التجربة السياسية للإسلام» مستعرضا العلاقة بين «الخلافة والسلطة» ومشيرا إلى «الجنور السلطانية للأديبات السياسية الإسلامية».

ويمكن أن نشير هنا أيضا إلى أبحاث د. سعيد بن سعيد في دراسته السابقة حول: «دولة الخلافة»، دراسة في التفكير السياسي عند المالديدي، منشورات كلية الآداب والعلوم الأساسية، الرباط، ب.ت. وأيعا إلى كتابه «الخطاب الأشعري مائة في دراسة العقل العربي»، دار المنتخب العربي، ١٩٩٢، وخاصة الفصلين الثامن والتاسع. حيث يناقش المؤلف مفاهيم «التمسيحة والتدبير» «التشريع والتدبير».

(٥٦) يمكن أن نذكر هنا على سبيل المثال: مؤلفه محمد بن أحمد في كتابه حول «الفكر السياسي الإسلامي» .. المعاهيم الأساسية، ترجمة سيحي حديدي، دار الحديث ١٩٨١، وخاصة الفصل السابع، والواقع أن المؤلف لم يصف شيئا جديدا، فهو يشير إلى المحذور الطاغوتي للإرث المارسي في هذه الآداب، ويربط ظهورها بميلاد «حاشية سلطانية» جديدة، كما يلاحظ ضعف «الترجمة اليونانية الرومانية»، ويلاحظ أن تركيزها على «الصفات» حال دون أن تتطور لنفسها نظرية سياسية... وهناك أيضا دراسة لـ «أ. د.س. لاميتون» بعنوان الفكر المسيحي عند المسلمين (ضمن كتاب ثراث الإسلام)، ص ٧٢/٧٢. تصنيف شاحوت وبوروروت، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي، عالم المعرفة، العدد ١٢، الكويت، حيث تمسرح المؤلف آراء عدد من المفكرين الذين ساءلوا في إنتاج هذه الآداب مثل الجاهل، والمالديدي، والعزالي والمطرطوشي وابن أبيادها ونظام الملك.

ويمكن الرجوع أيضا إلى كتاب: Bernard Lewis: Le langage politique de l'Islam, Coll. L'Asie, 1986. حيث يناقش المؤلف عددا من القضايا التي تهم الآداب السلطانية وخاصة في الفصل الثاني المعنون بـ «الجمع السياسي» والخاص بـ «حدود السلطة»...
فيحول بعض القضايا، القراءة الاستشرافية- يمكن الرجوع إلى د. كمال عبد الحفيظ، في تشريح أصول الاستبداد، ص ٣٩ و ٣٠ م. س.

(٥٧) عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، أهريقبا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٠. وهذا الكتاب هو في الأصل رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في العلوم السياسية بمران، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني: دراسة تحليلية مقارنة لنماذج مغربية، تمت مناقشتها في شهر مايو ١٩٨٥ بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء.

(٥٨) م. م. س. ص ١٧٢.

الفصل الأول

(١) يستلزم هذا المفهوم من هلاميمير يروب V. Prippe ومعلوم أن هروب- سكي إلى تحليل مجموعة من الخرافات الشعبية الروسية، محاولاً رصد «الملاح الفارقة» التي تجمع بينها، انظر: هلاميمير يروب، مؤلفاتها الخرافية، ترجمة وتقديم: إبراهيم السليبي، الشركة المغربية للنشر بين المتحدثين، الرباط، ١٩٨٦.

(٢) انظر مثلاً التشخيص الكمي لعبنة من الأدب السلطاني عند د. كمال عبد العظيم: هي تشريح أصول الاستبعاد، قراءة في نظام الأدب السلطاني، ص ٤٧، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٩.

(٣) هل كان الفكر السلطاني المغربي مجرد تكرار ونهب لنظيريه الشرقي أم أنه صمد عن خصوصيات، متأثرة لما عرفه المشرق؟ أسئلة كثيرة تعالج نفسها في هذا الموضوع. ولا نهدف من إثارتها هنا إلى طرح إشكالية كتب حولها الكثير، وهي علاقة المشرق بالمغرب، هل خلق المغرب مجرد تابع للمشرق وناقل عنه، أم أنه أبدع وأصناف شيئاً جديداً ومهما يكن، وفيما يخص موضوعنا نشير إلى أن أغلب الباحثين يرون في المرادي (١٩١٦ هـ)، مؤلف كتاب -السياسة أو الإشارة- هي تدبير الإمارة، أول من فتح الطريق بالغرب الإسلامي نحو هذا النوع من التأليف، إذ أخذ عنه والقبس منه كل الباحثين مثل ابن رضوان (٧٨٣ هـ) وأبي حمو (٧٨١ هـ) وابن الخطيب (٧٧٦ هـ) وابن الأوزق (٨٩٦ هـ)، غير أنهم يستلصقون في تأويل العلاقة بين تأليف المرادي والكتابات السياسية المشرقية. رضوان السيد مثلاً يعتبره بدون أصالة إذا لم يدر في ضوء محاضره الشرقية، في حين يعقبون سامي النشار أصلاً ومجسداً بل عتجاوزاً لهذه المصادر وأهمها كتابات ابن الختم (١٢٢ هـ)، انظر: المرادي، الإشارة إلى نوب الإمارة، ص ٣٧، تحقيق ودراسة: رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١، وأيضاً المرادي، الإشارة هي تدبير الإمارة، ص ٢٦ وما يليها، تحقيق: سامي النشار، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨١.



- (٤) انظر على سبيل المثال المقدمة التي خص بها د. إحسان عباس تحقيقه له عهد أرنؤشير، د. إحسان عباس، عهد أرنؤشير، ص ٢٢ وما يليها، دار صادر، بيروت، ١٩٦٧.
- (٥) انظر على سبيل المثال مضمون وسائل عبد الحميد الكاتب عند: إحسان عباس، «عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل صالح أبي العلاء»، دار الشروق، عمان، ١٩٨٨، وأيضا الرسائل السياسية لأبي عباد الرندي، ضمن مجموعات مهادنة إلى محمد حجي، دار الدوب الإسلامي، ١٩٩٨.
- (٦) يبرز د. عبد الله المروى كيف أن المؤلف نفسه قد يكون فقيها ومؤرخا أدبيا وصالحا لها في الوقت نفسه وهذا لا يسع المجال من أن يميز بين واجهتي الشخصية المتروجة، عبد الله المروى، مفهوم الدولة، ص ١٠٥، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨١.
- (٧) هذه هي الخلاصة التي انتهينا إليها في خاتمة بحثنا الأول في هذا الموضوع، عمر الدين العملا، السلطة والسياسة في الأدب المصطفي، ص ٢٤٦، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٠.
- (٨) ينسأل قد، يروب في دراسته المورفولوجية للخرافات عن أهمية الفن وفيها إذا كان يمتدح جميع كل الخرافات الموجودة، ويجيب أن ذلك ليس ضروريا، وأن الباحث يمكنه الاكتفاء بما لديه عندما يلاحظ أن ما يضيحه من تعاليج لا يزوده بأي معلومات جديدة، قد، يروب، م - س، ص ٢٧.
- (٩) الماوردي، تسهيل النظر وتمجيد النظر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق ودراسة رضوان السيد، ص ٩٨، دار العلوم الموربية، بيروت، ١٩٨٧.
- (١٠) محمد بن الوليد الطرطوشي: سراج الملوك، تحقيق: جعفر البياضي، ص ٥٢، رياض الريس، لندن، ١٩٩٠.
- (١١) أبو حنيفة محمد بن أبي حنيفة، «أسئلة الطول في سلسلة الأول»، (مخطوط) (ظ ٥ و ٦) نسجل الإشارة (و) لتمييزها وجه الورقة (ظ) لتمييزها بها ظهرها بما أن المخطوط مرقم حسب أرقامه وليس صفحاته. يستبر هنا إلى أنه يوجد من هذا المخطوط ١٠ نسخ في الخزنة العسية تحت أرقام ١٠١٦/٢٥٢٥/١٧٨٤/١١٥٧/٥٤٦/١٤٥٩/١٧٩١/٧٦٣٠/٢٨٧/٨٢٦، ويوجد منه أيضا نسخة في الخزنة الوطنية تحت رقم ٦٤٨ ا د ٦٤٥، وتجب الإشارة أيضا إلى أن كتاب أبي حنيفة ما زال من دون تحقيق، وإن كنز قد صغر هي طبعة قديمة ضمنية سنة ١٨٦٦، ولقد اعتمدنا في هذا البحث على نسخة الخزنة الوطنية رقم ١٦٢٨ ا د. وعليها نحيل في كل الموقبل.

(١٢) ابن خلدون: «الشهب اللامعة في السياسة النافذة». تحقيق د. علي سامي النشار. ص ٥٢. دار الثقافة. ١٩٨٤.

(١٣) الشمرزي: «المنهج السلوكي في سياسة الملوك». تحقيق ودروسة علي عبد الله الموسى. ص ١٥٩. دار للنور. الزرقاء. الأردن. ١٩٨٧.

(١٤) الشعالبي: «آداب الملوك». تحقيق د. جليل الرملية. ص ٣٧. دار القريب الإسلامي. بيروت. ١٩٩٠.

(١٥) ابن الأثير: «بدائع السلك في طبائع الملوك». ج ١. تحقيق د. سامي النشار. ص ٢٤. دار الحرية. بغداد. ١٩٧٧.

(١٦) يعصبي في أشغب الحالات وضع حد غامض بين النور بوصفه رمزاً والنور بوصفه استعارة. ويسمى على النور معنى إلهي. إذ يصبح مرادفاً للروح. كما هي حضارات الشرق الأقصى وفي الحضارة الإسلامية وبعد المتصوفة. كما يرمز النور عند المسيحيين إلى الحياة والخلص والسعادة التي يمنحها الله الذي هو نفسه نور. وثقفي الإشارة هنا إلى أن التغلب بين «النور» و«الظلام» معادلة كونية. نجدها في حضارة الصين القديمة وفي التسميات اليهودية. كما نجدها في القرآن الكريم. كل من هو جميل وأمن وولد يعيل على النور. كما يعيل الظلام على الشر والشقاء والمقاب والضياء والموت والفتنة.

انظر: J. Chevalier, A. Chevreton: Dictionnaire des symboles, P. 589/590, Robert Laffont Paris 1971.

(١٧) أبو بكر الطرطوشي. م. م. ص. ١٥٦.

(١٨) للذهب قيمة كونية. فهو من أغلى المعادن وأكملها. له معنى النور عند الصينيين. وهو الشمس في الهند. ورمز الانفعال المطلق عند البوذيين. ويعتبر الذهب بمنزلة نور. يرمز إلى المعرفة. أو الخلود عند الهراصة. كما قد يعيل على الشمس. بكل رمزيتها لدى الإغريق. وهي أريشيا الغربية. أشهر الذهب بمنزلة معدن ملوكي لأنه لا يصعد. ولأنه أساس المعرفة وعرش الحكمة.

J. Chevalier, A. Chevreton Op. cit. P. 715/717

(١٩) انظر القصة كاملة في مقدمة «كليلة ودمنة». ابن المقفع آثار ابن المقفع. ص ٢ وما يليها. دار الكتب العلمية. ١٩٨٩.

(٢٠) الرازي: «الإشارة في تدبير الإمارة». تحقيق د. سامي النشار. ص ٥٦. دار الثقافة. الدار البيضاء. ١٩٨٩.



{٢١} أبو بكر الطرطوشي، م - ي، ص ٥٦.

{٢٢} أبو حمزة موسى الزياتي، م - ي {ظ ٥ و ٦}.

{٢٣} ابن رضوان: «الشعب اللاحقة في السياسة المتأخرة» تحقيق سامي الشار، ص ٥٢، دار الثقافة، ١٩٨١.

{٢٤} ابن الأثير، م - ي، ص ٢٥.

{٢٥} ابن طباطبائي المعنوي في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٢ - دار بيروت، بيروت، ١٩٨٠. وفي المعنى نفسه يقول سبور: «مفاتيح الكتاب»، ص ٦٥، «هذا الكتاب يحتاج إليه من يسوس الجمهور، ويدير الأمور».

{٢٦} القليبي: «تهذيب الرياسة وترتيب السياسة»، تحقيق إبراهيم يوسف محمدي، ص ٧٧، مكتبة المنار، الزرقاء - الأردن، ١٩٨٥.

{٢٧} الثعالبي، م - س، ص ٢١.

{٢٨} الفزالي: «النبر المصنوع في تسمية الملوك»، دراسة وتحقيق د. محمد أحمد دمج، ص ٩٦، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٧.

{٢٩} الماوردي: «تسهيل النظر»، ص ٩٨.

{٣٠} الماوردي: «تسمية الملوك»، تحقيق ودراسة: د. عبد المنعم أحمد، ص ٥١، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٨.

{٣١} عهد أردشير، م - س، ص ٥٩.

{٣٢} م - س، ص ٦٠ و ٦١.

{٣٣} «عهد الملك لايش»، ضمن كتاب: «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام»، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، ص ٥، دار الكتب المصرية، ١٩٥١.

{٣٤} م - س، ص ٥٢.

{٣٥} أنظر نص العهد ضمن: «تهج البلاغة»، وهو مجموع ما اختاره الشريف أبو الحسن محمد الرضائي من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، شرح محمد عبيد، تحقيق عبد العزيز سيد الأمل، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٢.

{٣٦} أنظر نص العهد وخاصة مقدمته ضمن كتاب: «عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سائر أبي الفداء»، دراسة وإعداد د. إحسان عباس، ص ٢١٥ وما يليها، م - س.



- (٢٧) يمكن الرجوع لرود من المتفاهيل إلى دراسة حمدي نوبار: «أدب المراسلات في العصر الأموي، مجلة عالم الفكر، المجلد ١٤، العدد ٢، ١٩٨٢، ص ٢٩٥-٣١٥.
- (٢٨) مولاي سماعيل ابن الشريف: إلى ولدي النعمان، ص ٢٩، المطبعة للكتاب، الرباط، ١٩٦٧.
- (٢٩) أنظر نص «رسائل ابن عباد»، وتقديم د. رشيد السلامي، ما ضمن الكتاب الجماعي «مكتوبات محمد حجي»، ص ٥٢٩ و ٢٩٩، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٨.
- (٣٠) «رسائل أبي الحسن بن مسعود اليوسفي» جمع وتحقيق ودراسة هياطمة خليل الشبلي، الجزء ١، ص ٢٢٥ وما يليها، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨١.
- (٣١) أنظر الفصل الثاني الممنون بـ «السلطان» عند عز الدين الملام، «السلطة والسياسة في الأدب السلطاني»، ص ٥٥، م. م. س.
- (٣٢) أنظر الفصل الثاني الممنون به الحاشية السلطانية، م. م. س. ص ٩٢.
- (٣٣) أنظر الفصل الرابع الممنون به الحشد والبال، م. م. س. ص ١٢٥.
- (٣٤) أنظر الفصل الخامس الممنون بـ العدل والميزان، م. م. س. ص ١٦٩.
- (٣٥) في هذا المعنى نقيضه، لا يرى د. عمر بن العظمة في الأدب السلطاني نظرية جامعة، بل مجرد تقنيات جزئية للسلوك السياسي تعالج مواضيع تخص، سياسة الرعية وتقصير المحكة وإصلاح الأخلاق والمهيرة، أنظر حول هذا الموضوع، عزير المصطفى، «الثرات بين السلطان والقاري»، ص ٤٦ وما يليها، «عيون القالات»، الدار البيضاء، ١٩٨٢، وإذا كان د. عزير المصطفى يرجع هذا الطابع العملي إلى هيمنة فكرة الاعتياز في الاقتداء، أو اتخاذ العيرة مما عسى، فإن رسول السيد يعلم في إحدى دراساته إلى أن مثل هذه الفكرة تركت آثارا سلبية عميقة على شتى مناحي الثقافة العربية الإسلامية، إذ بدت آثار الأقدمين وخطايدهم الحصارية دائما راتعة ومعمدة وحفظة بالتقليد والاتباع، وفي المجال السياسي على الخصوص حد ذلك من قدرة المفكرين على الابتاع وتركهم هي كنبر من الأحياء امري في «مناخ الملوك المارسي الأعمال»، د. السيد: «الأمة والجماعة والسلطة»، ص ١٢٣، دار القراء، بيروت، ١٩٨٥.

(٣٦) يطرح ماكياثلي في كتابه «الأمير»، تماما مثل ما فعل الأدب السلطاني، ثنائيات أخلاقية تقابل بين «الفضيلة» و«الزهد»، الحب والكراهية، الكرم والبخل، الرأفة والقسوة، الوفاء والعهد وخيانتها، عيو أنه لا يقيم أي تعارض بين الفضائل والذائل، بل يقيم جسوا بينهما، وبدل «الالتزام الأخلاقي» الذي يتحدث عنه الأدب



السلطاني يمتنع ما كياقلي ما اسمادك، لوفورد C. Lefort بـ «جبرية الظاهر والباطن» La dialectique de l'être et du paraître، وقد يحدث أن يقلب كياقلي المعادلة الأخلاقية فيعزى الأمير من الفتناء السيئة للأخلاق الحميدة، فالكرم قد ينتج عنه إهدار عالية الدولة وإرضاق الشعب بالضرائب لتبسط على المال، والرافة في غير موضعها قد تؤدي إلى شوب القلاقل داخل الدولة، والوفاء بالهد دون قيد ولا شرط قد لا ينتج عنه غير «خيانة» مصلحة الدولة، للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر: Machiavel: Le Prince, II, 137-144.

* C. Lefort: Le travail de l'œuvre Machiavel, p. 406-413, Collinaud 1972.

{٥٧} يؤكد بن خلدون في المقدمة عند حديثه عن سراج الملوك للعلوموشي اقتضاب موضوعه من مواضيع الأدب السيطسي السلطاني، منتقداً له باعتباره نقلاً وتركيباً شبيهاً بالواقع (ص ٦٨/٣٩)، ويمتد في مكان آخر من المقدمة مفهوم النصيحة التي يركز عليها هذا الأدب، معتبراً أن حكم الملك أو السلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران وإلا كان بعيداً عن السياسة، فطبيعة العمران هي هؤلاء لا تقضي لهم شيئاً من ذلك لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصية (ص ١٢٧) للمزيد من التفاصيل الرجوع إلى:

- ابن خلدون، المقدمة، ص ٣١ و ٣٢ و ١٤٤ و ١٣٧، دار الفكر.

- عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص ٢٥٣/١٨٩.

{٥٨} يقول عبد الله المروفي: «قد وثبنا إلى الغن أن السلطنة مناهية لطريق الخلافة، من ناحية الواقع اليومي هذا صحيح، لكن من الناحية الفكرية والدعائية فهذا غير صحيح، لا يتمتع السلطان بالضرورة عندما يذكره النصيب بمفاهيم الخلافة، بل يعيد كلامه مادام يراى يؤكد هي الختام أنها، أي الخلافة، تستلزم ثورة خلقية لا يقدر على إزالتها إلا الأنبياء، يقول الفقيه جنبياً: ليس الحكم السلطاني خلافة، فيجب السلطان: لقد ذهب الخلافة مع رجالها، فهيفق الجميع مفهوم الدولة، ص ١٠٨ و ١٠٩.

{٥٩} كرادعي: م - م - ص ٥٢.

{٥٠} الطرطوشي م - م - ص ٥٢.

{٥١} الحافظ، التاج في أخلاق الملوك، تحقيق طوزي عطوي، ص ١٢، بيروت، ١٩٧٠.

{٥٢} ابن مفلح، م - م - ص ٨.



(٥٤) ابن الحداد: الجوهر النعير في سياسة الرئيس - تحقيق ودراسة: رضوان السيد، ص ١٢.

(٥٥) الشيرازي، م - ص، ص ١٥٨.

(٥٥) ابن أبي الربيع، «سلوك المالك في قديم المعالك» - دراسة وتحقيق: ناجي المنكرهني، ص ١٢، عويذات، بيروت، ١٩٧٨.

(٥٦) الشالبي، م - ص، ص ٣٩.

(٥٧) ابن رضوان، م - ص، ص ٥٢.

(٥٨) Német Al-Mullî, 'Traité de gouvernement, Traduit du persan et annoté par Charles Schefer, 1^{re} éd., Sindbad, Paris 1984.

(٥٩) الماوردي، «نصيحة الملوك»، ص ٤٥.

(٦٠) ابن الأوزقي، م - ص، ص ٣٤.

(٦١) انظر مقدمة الكتاب، ص ٧٣.

(٦٢) أبو عمرو موسى الزهاني، م - ص (مقطوع)، ط ٥ و ٦، ونشير هنا أيضا إلى وجود مؤلف العباس بن علي (ت ٧٢٨)، وهو أحد ملوك الدولة الرسولية باليمن، بمنوان «مزهة الظواهر، وتحفة الخلفاء»، وتحقيق نبيلة عبد المنعم داود، دار الكتاب، بيروت، ١٩٨٥.

(٦٣) يشبه النص السلطاني ما يسميه د. عبد الفتاح كيليطو بـ «القصة المتمددة الأزواج». فإذا كان من حيل الشاعر ومكره ودهانه - أن يشمل القصيدة كلها مدح هذه أسراء، فالنص السلطاني نفسه يمكن أن يوجه إلى «عدة سلاطين»، ويكتفي الأديب السلطاني أن ياجأ إلى ما لحن إليه الشاعر، أي، أن يدخل بمصر التحويرات العلمية على قلوب قاصديه في حال ما إذا كانت تلك القصيدة تنطوي على ما من شأنه (كالاسم) أن يكون في علاقة مباشرة مع الأمير الذي وصف الشاعر أن يسلطه الثوب، بل إن بإمكانه أن ينجب مسيحا ذكر كل صفة من شأنها أن تذكر بأمير بعينه مما يمنية. فها هو بعد، من إدخال أي تحوير على القصيدة، حينئذ ستكون القصيدة - مقطوعة على مقادير جميع الأجسام، لا على جسم بعينه - ناعما مثل الشاعر، لا يثني الأديب السلطاني، على هذا العلمية بعينه وإنما بمدح الخليفة، لا بمدح هذا الوزير بعينه وإنما بمدح الوزير. انظر: عبد الفتاح كيليطو، «الكتابة والتماخض مفهوم المؤلف في الثقافة العربية» - ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، ص ٣٣/٣٧، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٥.



- (٦٤) تشير هنا إلى أننا غطينا الفصل الثالث من هذا البحث لدراسة العلاقة بين المؤلف Author و النوع genre
- (٦٥) مثال: عين الأدب والسياسة، لابن هذيل.
- (٦٦) من أهم الأمثلة على ذلك، تسهيل النظر، للماوردي.
- (٦٧) انظر على سبيل المثال: الحميدي: «المنهج الميوك في وعظ الملوك»، تحقيق: أبو عبد الرحمن بن عثيل الطاهري وعبد الحليم عريس، دار عالم الكتب، الرياض، ١٩٨٢.
- (٦٨) لا نسي أنه قد يلجا محقق ما لوضع فهرس تفصيلي للكتاب موضوع تحقيقه.
- (٦٩) يؤكد بزوب كثيراً أهمية التصنيف، ويقول: «التصنيف الصائب هو إحدى الخطوات الأولى في الوصف العلمي. كما أن دقة الدراسة اللاحقة رهينة بدقة التصنيف، فكل من أن التصنيف له مكانه في أساس كل دراسة، فإنه هو ذاته يجب أن يكون نتيجة فحص تمهيدي معمق. غير أن العكس هو بالضبط ما نلاحظ. فمعظم الباحثين يبدأون بالتصنيف، مدخلين إياه في المتن من الخارج بينما كان عليهم أن يمتثلوه منه». مورفولوجيا الخرافة، م - س، ص ٢٩.
- (٧٠) للزادي، م - س: الأبواب: (١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩).
- (٧١) الطرطوشي، م - س: الأبواب: (١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ٢٠، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥).
- (٧٢) ابن رصوان، م - س: الأبواب: (٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠).
- (٧٣) أبو حمزة الرياني، م - س: الباب الثالث، وانظر أيضاً الورقة رقم ٣٦ وما يليها، والورقة رقم ٨٠ وما يليها.
- (٧٤) ابن الأوزق، م - س: راعي ص ١٩ إلى ص ٥٥٧، الجزء ١.
- (٧٥) يخصص الشمالي الباب الخاص لأحلاق الملوك... ويتحدث فيه عن مواضع المصروف، والجمعة، وكتمان السر، والخصم، والجهود (ص ٨٧ - ١٢٤).... ويخصص الباب الثامن لمواضيع من بينها ما يتعلق بالملوك - الشعبي - للملك هي مطعمه وشراجه ومع أبنائه - وحييته، وليامته... إلخ (ص ١٩٦ - ٢٢٦)، م - س.
- (٧٦) الماوردي، تسهيل النظر - (ص ٩٩ - ١٩٢).
- (٧٧) الماوردي: تصحيح الملوك، (ص ١١١ - ٢٠٨).
- (٧٨) ابن الجواد: من الباب ٢ إلى الباب ٨. إضافة إلى الباب ١٠.



(٧٩) لا تريد أن تُثقل النص بالاستشهادات، ويمكن الرجوع إلى الجاهظ في كتاب -الفتاح في أخلاق الملوك- حيث يتحدث عن عفو الملوك وإفهامهم وقضوبهم ولهمهم ودهائمهم... إلخ. أو ابن أبي الرجيع في «سلوك المالك» ص ١٤١ وما يليها...، أو الشيرازي في «المنهج المصلوغة» الذي يقتصر الباب الخامس (ص ٤٤١ - ٤٥٧) لمعرفة الأوصاف الكريمة وقضائها وحث الملك عليها. والباب السادس (ص ٢٥٨ - ٢٦٢) لمعرفة الأوصاف المميمة والمكئيب منها أو القلبي في «تهذيب الرياسة» الذي يتحدث عما «يجب أن يتصف به الملك من الطرائق الجميلة» ص ١١٩ ومن القفو ص ٢٠١... إلخ.

(٨٠) المرادي: الأبواب: (٢، ٣، ٤، ٥، ٦).

(٨١) ابن رضوان: الأبواب: (٦، ٨، ١٠، ١١، ١٩).

(٨٢) ابن الخطوب: ص ١٧٥ - ص ١٧٨ م - م.

(٨٣) انظر القسم الأول والثاني من القاعدة الثامنة من الباب الثاني لـ «وامطة السلوك» م - م.

(٨٤) الطرطوشي: الأبواب: (٢٤، ٢٥، ٤٤، ٤٧، ٥٣، ٥٤).

(٨٥) انظر الباب الأول من الكتاب الثاني (ج ١).

(٨٦) الثمالي: الباب ٦ م - م.

(٨٧) Nizam Al-Mulk. Traité de gouvernement. Chapitres (4, 5, 7, 9, 10, 13, 21).

Sinbad. Paris 1984

(٨٨) الماوردي: تهليل النظار، ص ٢٤٢/٧٣١.

(٨٩) يكفي أن تصفح هارس الأدبيات السلطانية لنمقتج عدي لزوم موضوع «الحاشية السلطانية» لكل كتابة سياسية سطنتية.

(٩٠) ابن خلدون، م - م، ص ١٨٩ - ١٩١.

(٩١) تمهيد هنا على سبيل المثال إلى العديد من الكتابات التي تقتصر بموضوع «الوزارة» أو «الكتابة» أو «الجنود والحروب» تحديداً.

(٩٢) انظر الفصل المتعلق به المرادب السلطانية في هذه الدراسة.

(٩٣) ابن رضوان: الأبواب: (١٣، ١٥، ١٨، ٢١، ٢٣).

(٩٤) أبو عمرو الزياتي: (الفصل ٢٢ من الباب ١، القسم ٣ من قاعدة السياسة).

(٩٥) الطرطوشي: الأبواب: (٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥٦، ٦١، ٢٨، ٤٠، ٤١، ٤٢).



- (٩٦) ابن الأثير: الأركان ٣ و ٤ و ٥ من الكتاب الثاني (ج ١). وأبواب ١٠١ من الكتاب الثالث (ج ٢).
- (٩٧) الماوردي: تسهيل النظر، ص ٢٠٢ - ٢٢٤.
- (٩٨) قد يكون هذا الأمر راجعاً للمناصب المحاربة لدولة بني عبيد الزاد على عهد السلطان أبي عمرو موسى الزياني. انظر د. واداد القاضي، النظرية السياسية للسلطان أبي عمرو الزياني الثاني، مجلة أبحاث كلية الآداب والعلوم، الجامعة الأمريكية، بيروت، ع ٢٧ - ١٨٧٨ - ١٩٧٩.
- (٩٩) قد يكون هذا الأمر راجعاً، فيما لم استننا بمقدمة ابن خلدون، إلى كون الموردي عاصر بداية الدعوة لنموذج المرواطية.
- (١٠٠) يبقى حديث الماوردي عن «صناعة البلدان»، متميزاً عن غيره من الأدباء السلطانيين، إذ يتجاوز فيه النقل واستكثار الأقوال والامتناع عن التوثيق والفارق بين «الأمصار» و«المزارع»، مبرزاً خصائص كل منها، وشروطها، لتسهيل، ص ٢٠٢ - ٢١٢.
- (١٠١) حول هذا الارتباط بين عناصر مقومات الملك، يمكن الرجوع إلى: عز الدين الملام، «السلطة والسياسة في الأدب السلطاني»، ص ١٢٩ وما يليها.... ص ١٦٣ وما يليها.
- (١٠٢) انظر الباب الرابع من «واسطة الملوك».
- (١٠٣) ابن رصوان: التنبؤ بالأمم، الباب ٢١، ابن الأثير: بدائع السلوك ص ١٦٨ وما يليها، ج ١.
- (١٠٤) الماوردي: تسهيل النظر، ص ٢٧٥ - ٢٧٨.
- (١٠٥) القزالي، الباب ٧، م - م.
- (١٠٦) ابن العربي، الفصل ١٢، م - م.
- (١٠٧) انظر بهذا الصدد، مقدمة، تحقيق د. ناجي النكري، كتاب ابن أبي الربيع، م - م.

الفصل الثاني

- (١) فسوق حنا على مسجد المثال تعليق د. عبيد الله سباعي على الإنتاج السياسي الصريح للمعسكر السلطاني المغربي أبي القاسم الزياني (١٨٣٠) حيث يقول: «إن العبارة السياسية تظهر من حين إلى آخر وسط حليط من المجالات المعرفية والانفعالات المختلفة، بشكل يكاد يكون عرضياً، ودخل بنية متشعبة للنص. تنخلها آيات قرآنية، وأحاديث نبوية، ومرويات ميتولوجية، وأحكام أخلاقية وأخبار تاريخية يصعب التحقق منها...».



(٢) يقرن محمد أركون «موضوعه» المفهوم الظاهرية بمفهوم «الأدب» نفسه. «فكلمة أدب تشمل أشياء متنوعة جداً، وقد تبدو ظاهرياً موضوعية لا ناعلم لها. لأن أسلوبه قائم على الاستطراد...» صحيح أن أركون لا يتحدث هنا عن الأدب السلطانية تحديداً، ولكن يكفي أن نشير إلى أنه من بين ٥٠ نموذجاً أو كتاباً التي اعتبرها من «المصادر الكلاسيكية من أجل دراسة الأخلاق والسياسة، نجد ما لا يقل عن عشرين كتاباً تنتمي مباشرة إلى مجال الأدب السلطانية...» محمد أركون، «الإسلام، الأخلاق والسياسة»، ص ٨٥ - ٩٥، منشورات اليونسكو/مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠.

(٣) عهد الله المروني، «مفهوم الدولة»، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٤) انظر المبحث الأول من الفصل الأول من هذه الدراسة.

(٥) ابن رضوان، م - م، ص ٥٦.

(٦) المرادي، م - م، ص ٥٦.

(٧) الميشر بن حاتك، «مختار الحكم وسعاصر الكلم»، ص ٢، تحقيق د. عبد الرحمن

بدوي، المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، ١٩٥٨.

(٨) *Encyclopédie de l'Islam*, T.I, p. 332-333, Nouvelle édition 1978.

وحول الكلمة نفسها، وعلاقتها بالمجال السلطاني، انظر: كمال عهد اللطيف، م - م.

ص ٥٥ - ٥٦، وعز الدين السلام، م - م، ص ٢٢ - ٢٣.

(٩) استعملنا عبارة «النس» وليس الكاتب، لأن المؤلف السلطاني قد يكون مبدعاً في

مجالات معرفية أخرى إضافة إلى إنتاجه السياسي السلطاني.

(١٠) حول هذه الفهرسات، يمكن الرجوع إلى عهد الله المروني في «مفهوم التاريخ،

(جزءان)، الدار البيضاء، ١٩٩٢.

(١١) ابن طباطبا، م - م، ص ٧٤ - ٢٢٨.

(١٢) الفلحي، م - م، ص ٧٤٣ - ٢٩٩.

(١٣) ابن الصيرفي، م - م، ص ١٥ - ١٠٢.

(١٤) عزيز المظنة: «التراث بين السلاطين والتاريخ»، ص ٢٤، الدار البيضاء، ١٩٨٧.

(١٥) Abdallah Laroui: *Islam et Histoire*, P. 28, Albin Michel, 1999, Paris.

(١٦) عهد الله المروني: «مفهوم التاريخ»، ج ١، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

(١٧) حول هذه «القواعد» انظر المروني، م - م، ص ٧٠٧ - ٢٢٧.

(١٨) يقول عبد الله المروني: «... ومن لم يعتقد بالإسناد يعتمر عن ذلك كما يفعل ابن عبد ربه في مقدمة «المطد الفريد»: «حققت الأسانيد لأنها أخبار مهمة ونوافر لا ينضمها الإسناد باتصاله ولا يضرها ما حذف منه». اتصال الإسناد لا ينفع ولا يضر في هذا المقام. لماذا إذن الاعتذار؟ المشكلة ليس هي أنه يختلف الأديب الإسناد، إذ لا غرض له في إثباته، كل الشكل هو أنه يظن أن كل كلام، مهما كان مصدره وموضوعه يجب أن يسمده، م - س، ص ٢١٢.

(١٩) الحميدي - م - س، ص ١٢٧ و ١٢٨.

(٢٠) مبحث من الجوزي: «الجاليس الجمال والأنيس الناصح» تحقيق د. فواز مالح فواز. رياض الريس، لندن ١٩٨٩.

(٢١) مزيير أعظمه، م - س، ص ٥٥.

(٢٢) يخصم ابن أبي الربيع فصلين كاملين (من أصل ثلاثة) للحدث عن «أحكام الأخلاق وأقسامها» و«اصناف السيرة العقلية الواجب على الإنسان اتباعها والعمل بها...». ويتحدث العامري مطولا في كتابه عن «المادة» و«الحيرة» و«اللفة» و«الفضائل» و«الروايل»... م - س ١١١/٢٢٦. ويسير واضحا في هذا الصدد الأثر اليوناني.

(٢٣) انظر القسم الأول من كتاب الماوردي «تسهيل النظر...» المطبوع بـ أخلاق الملك... ٩٩/١٩٣.

(٢٤) انظر مقدمة تحقيق «سلوك المالك»، ص ١٤.

(٢٥) لا يتصل الأمر هنا فقط بالمرجع اليوناني - الهيليني، بل يشمل أيضا المرجع الفارسي أو الأخلاقيات الفارسية - هكذا يلاحظ د. رمضان السيد في تشديده لكتاب «قوانين الوزارة» للماوردي. حضور المثل الفارسي، وتداخل التهم الأخلاقي الفارسي للتاريخ مع التجربة الإسلامية وكيفية أن شخصية تاريخية شديدة الحيوية والحياة كشخصية عمر بن الخطاب أو عمر بن عبد العزيز تتبدل في ظل الصورة الفارسية المستعارة من صورة لبرويز أو أنوشروان أو أربشير الأخلاقية إلى مثل أعلى جاف مطموس الملامح متقبل الخط من الحياة» ص ٩٧.

(٢٦) د. وداق الفاضلي: «النظرية السهامية للسلماني أبي حمزة» م - س، ص ٤٩ وما يليها.

(٢٧) الماوردي: «تسهيل النظر...» ص ٨٥.



(٢٨) قد يكون من المفيد هنا طرح رأي مخالف يذهب إليه د. السيد في معرض تقديمه لكتاب ابن الحداد: «الجوهر النسيم» في سياسة الرئيس. إذ يرى أنه «مع بداية الباب الثالث من أبواب الكتاب العشرة شقوي نظرة ابن الحداد، فلا يصرح لها بموضوع كما لا يطرأ عليها تافض. إذ إن هذه الأبواب السبعة تدخل كلها في مفهوم «الروحة» العربي الأصل، وبما له دلالة أن تتعامل الاستشهادات الكلاسيكية على طريقة «أرباب الأمراء»، فيها حتى لنكاد نختلي تماماً. ومع ذلك يحق لنا أن نتساءل: هل يتعلق الأمر فعلاً بـ «أحلافيات» تختلف نوعها عما سوده باقي الأدباء السلطانيين؟ قد يكون الأستاذ السيد على حق فيما لو لم يكن بإمكاننا أن نعثر على استشهادات إحكم وأحوال مألوفة...» فارسية أو حتى هيلينية نضيمها إلى مثيلاتها العربية كما فعل المارطوسي والماوردي وغيرهما يوماً إخلال بمعنى النص.

(٢٩) د. محمد عابد الجاهري، «العتل الأخلاقي العربي» دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

(٣٠) عبد الله المروني، «مفهوم العولة»، ص ١٠٥.

(٣١) انظر مقدمة تحقيق رجب السعد لكتاب الماوردي «مقالات الوزارة وسياسة الملك» ص ٤٦.

(٣٢) انظر الباب ١٩ و ٢٠ من كتاب ابن رجب «الشهب الزاهية...» على سبيل المثال.

(٣٣) أصبح السياسة شرعاً، والشرع سياسة، كما أصبح السلطان إماماً وأميراً للمؤمنين والعكس صحيح بصيغة أخرى يتعامل المؤلف السلطاني مع مجمل هذه التسميات كمتراكبات من دون تمهيد.

(٣٤) عبد الله المروني، م. - ص. - ح ١٠٧.

(٣٥) سواء، تعلق الأمر مثلاً بمفهوم «العدل» أو «الحلم» أو أي صفة خلقية أخرى يلجأ إليها السلطاني إلى أحوال مألوفة يتبناها بأية قرآنية تؤكد ذلك، ويطمعها بحديث نبوي... إلخ.

(٣٦) فارتد على سبيل المثال بين ما يطرحه الماوردي من شروط ينبغي حضورها في «الإمام» أو من تولي «الوزارة» أو «القضاة» أو «المظالم» هي «الأحكام السلطانية» والولايات الدينية، ويجب ما يطرحه من صفات خلقية يلزم توافرها في «الولايات» نفسها في كتابه «تسهيل النظر...» أو «تصحيح الملوك».

(٣٧) فارتد على سبيل المثال ابن تيمية: «السياسة الشرعية هي إصلاح الراعي والرعية»، ص ١٠١ وما يليها. وابن الأرقط: «بدائع السلوك في طبائع الملك» ص ٢٨٩، ج ١.



(٢٨) مما لا دالة أن يظهر محقق كتاب -تهديب الريحانة وترتيب السياسة- للفناني في مقدمته قائلا عن المؤلف أنه: «تجنب ذكر الخلافات الفقهية في الشروع وهو محض حسن في أمر السياسة...» ص ٦٦.

(٢٩) نشير هنا إلى أنه سبق لنا تخصيص فصل يكمله للعلاقة بين «عمران» ابن خلدون والأدب السلطاني في بحث سابق. انظر عز الدين السلام: «السلطة والسياسة في الأدب السلطاني»، م - س.

(٣٠) عبد الله المزوي: «مفهوم التاريخ»، ص ٢١٧، ج ١.

(٣١) محمد شايد الجابري: «نحن والتراث»، ص ٢٨٤. دار الطليعة، ١٩٨٠. ونشير هنا إلى أننا ستعود إلى موضوع هذه العلاقة بتفصيل في الفصل التالي.

(٣٢) نستعير هذه العبارة من M. Schenker الذي وضع لكتابه عنوان: «Vulgar de nos» «سائر هذه الكلمات» Editions Gallimard 1985. ونشير هنا إلى أن الكتاب وإن كانت أغلب موادده تهم الخطاب الأدبي، فإن إمكان الاستفادة منه، ولو منهجيا في مجالته نظامية، البرقعة الأدبية، وتناول النصوص، وتداخلها،

(٣٣) ابن رضوان، م - س، ص ٨٥/١٠٠.

(٣٤) ابن هليل، م - س، ص ٨.

(٣٥) م - س، ص ٧٩.

(٣٦) محمد عابد الجابري: «الغفل السياسي العربي»، ص ٢٦٧.

(٣٧) كمال عبد اللطيف، م - س، ص ٦٤/٦٦، وص ١٠٠.

(٣٨) إحسان عباس، «علامح يونانية في الأدب العربي»، ص ١٢٢، وبمكتنا هنا إضافة مثال

آخر يتعلق بلسان الدين بن الخطيب الذي اقتبس في صياغته لكتابه «مقامة اشماسة»

والإشارة إلى أرب الوزارة من نص «العهود اليونانية» المنسوب إلى أطلاطون. انظر

دراسة مفصلة حول الموضوع للدكتورة ودد القاضى: «جوانب من الفكر السياسي للسان

الدين بن الخطيب»، مجلة الفكر العربي، ج - ١٤٦٨، ١٩٨١.

(٣٩) إحسان عباس، م - س، ص ١٢٧.

(٤٠) كمال عبد اللطيف، م - س، ص ٩٩.

(٤١) الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ج ١، تحقيق وتقديم د. عبد

الرحمن بدوي، ص ١٣٦، دار الكتب المصرية، ١٩٥٤.

(٤٢) المرادي، م - س، ص ١٠٧.



- (٥٧) ابن رضوان، مخطوط رقم د. ٧٢٩، الخزنة العامة - قسم الأرشيف، الرباط.
- (٥٨) ابن الأزرقي، م - س، ص ٢٢٩.
- (٥٩) عبد الرحمن بنوي، م - س، ص ١٢٨.
- (٦٠) عهد اردشير، ص ٩٨، تحقيق إحسان عباس.
- (٦١) الطرطوشي، م - س، ص ١٢٠.
- (٦٢) انظر حول هذه النقطة، أبو حمزة الزياتي، م - س، (ط ١٠٠)، الطعالي، م - س، ص ٥١.
- (٦٣) ابن رضوان، م - س، ص ٨٧.
- (٦٤) عبد الرحمن بنوي، م - س، ص ٨٠.
- (٦٥) نجد القول نفسه عند أبي حمزة (٧٩ مخطوط) ماتعا إياها معنى الحيلة والحذر من العامة والرعية جميعا، ونجد عند ابن الخطيب (ص ١٢٨) المعنى نفسه حين يقول: «واحبس الألسنة عن التحالي يا غياثك، فإن سوء الطاعة يقتل من الألسنة القاصدة ثم إلى الأيدي المتناصرة». ويدرج الطرطوشي القولة نفسها مؤكدا مسحتها بما روي عن معاوية (ص ٢٥٤)، ومن جهته يدرج الشهري القولة نفسها لنفسها إياها إلى بعض العلماء، مؤكدا معناها بقوله: «إن أيدي الرعية تبع لألسنتها...» (ص ٢٤٦).
- (٦٦) نذكر هنا على سبيل المثال ابن رضوان في «الشهب اللمعة» - حيث استنسخ عهد أوشير - هي ما لا يتل عن ١٥ موضعا، وكتاب مير الأموار لأرسلو هي ٢٠ موضعا، وسراج الملوك - لطرطوشي هي أربع م - ٦٠ موضعا، وكتابات ابن المقفع في حوالي ١٠ مواضع، ومثلها عن كتاب «النسابة للمرازي» - إلخ.
- (٦٧) انظر كمال عبد الحلي، م - س، ص ١٠٠.
- (٦٨) إحسان عباس، م - س، ص ١٠٨ - ١٠٠.
- (٦٩) تشير هنا إلى محاولة Dakhlia، تبرز هذا الركود بالرجوع إلى مفهوم «القضاء المشترك» - Le cas commun الذي استعمله J. de Cail، في سياق آخر - منيرة إلى أن القضاء وملوك وسلاطين التجربة الإسلامية يبدون وكأنهم «ملوك القضاء المشترك» انظر: J. Dakhlia - Le droit des Rois. P. 12-13. Aubier, Paris 1978.
- (٧٠) يقول ابن المقفع عن كتاب «كلمة ودمنة» - ان «ظاهرة سياسة العامة» - ويألفه أخلاق الملوك... وفي مكان آخر يقول عنه «وأما الكتاب فجمع حكمة ولهوا» - فاختاره الحكماء لحكمته والأقرار لهوه - ابن النعم: «تأثر الموضع» ص ١١ وص ١٢، وحول الموضوع نفسه يمكن الرجوع إلى فتح عبد الفتاح كليلو لكتاب «الحكاية والتأويل»... ص ٢٢ وما يليها. دار توبقال ١٩٨٨.



(٦٦) الأسد والنواصير، تحقيق رضوان السيد، ص ٢٩ و ٤٠.

(٦٧) حكاية الخلفاء ومساكنة الظرفاء، تحقيق محمد وجب النجار، ص.

١٠ و ١٦، م - ص.

(٦٨) ابن الخطيب، م - ص، ص ٧٠.

(٦٩) ابن الفصح، م - ص، ص ٧١ وما يليها.

(٧٠) الأسد والنواصير، م - ص، ص ٤٣ و ٤٤... ونجد الإشارة هنا إلى أرجح الشبه المتعددة بين

نصبي «كيلة ودمية» و«الأسد والفراص»، فهي النص الأول. نجد الملك أسدا ودمية ضلعا

وكذلك الأمر في «الأسد والنواصير». ونلاحظ أيضا كيف يعزل «دمية» الاقتراب من

الملك بهدف إبعاد حل مشكلة «الثور المتقلب»، وكيف يسمي «المواصر» أيضا للاقتراب

من الأسد لحل مشكل «الثور الهائج»... انظر حول أرجح الشبه والاختلاف بين النصين

مقدمة رضوان السيد، م - ص، ص ٢٤/٢١.

(٧١) حكاية الخلفاء، م - ص، ص ١٤ و ١٥.

(٧٢) ابن الخطيب، م - ص، ص ٦٩/٧٥. والواقع أنه على الرغم من أن الحكاية - الإطار

التي يفتح بها ابن الخطيب كتابه تصرح بهدفها التعليمي، يجب الإقرار بصعوبة

اعتبار نص «الإشارة» حكاية ومزية مثل «كيلة ودمية»، و«حكاية الخلفاء»... لسيب.

وهي أولا لا تتولد عنها «حكايات طريفة». وثانيا لأنها لا تتركب «الهزل» للرصول إلى

الجد. ومع ذلك يبقى التساؤل عن السبب الذي جعل ابن الخطيب يتجأ إلى

«حيواناته» لتكلم في مقعته!

(٧٣) عبد الفتاح كيليطو، م - ص، ص ٢٨.

(٧٤) ابن الخطيب، م - ص، ص ١٢٩ و ١٢٢.

(٧٥) م - ص، ص ١٢٩ و ١٤٠.

(٧٦) Nezum At Mulk, Musée du gouvernement, ٢, 36

(٧٧) انظر حول هذا الموضوع مقدمة تحقيق محمد وجب النجار لكتاب «حكاية الخلفاء

ومساكنة الظرفاء» وأيضا دراسة المؤلف نفسه بعنوان «حكايات الحيوانات في التراث

العربي»، مجلة اتفاق جديده، ع.

(٧٨) سراج الملولف، ص ١١١.

(٧٩) ابن رضوان، م - ص، الباب ٢.

(٨٠) الفزاهي، م - ص، ص ٢٧١ وما يليها.



(٨٢) من المستحسن هنا أن نشير إلى -مظام الملك، الذي يلعباً عشرات المرات إلى -الحكاية لتأكيد صحة فهمه، وقد يحدث له أحياناً أن يكتبي بحكاية أو حكايتين منها إلى أنه -يمكن ذكر العديد من الحكايات من هذا النوع، ولكننا نلجأ إلى بعضها لئلا نطغى ولي أمرنا P. 130. Traité de gouvernement.

(٨٣) المنهج السلطاني، ص ١٤١ و ١٤٢.

(٨٤) ابن عبد ربه العقد الفريد، ص ٣، ج ١، دار الفكر.

(٨٥) المنهج السلطاني، ص ١٢٢.

(٨٦) تهذيب الرياسة، ص ٦٥.

(٨٧) آداب الملوك، ص ٦٨.

(٨٨) انظر مثلاً مقدمة تحقيق نزهة الظرفاء، وتحملة الخلفاء للعباس بن علي م - ص

ونلاحظ هنا أيضاً كيف يعبر محقق ما عر ارتياحه لكون المؤلف السلطاني ذكر مصادره

ودقق إجابته واعتمد على -نقات الرواة فنظر مقدمة تحقيق لخلق التدبير، للإسكافي.

(٨٩) علي أوميل، ملاحظات حول مفهوم -المجتمع في الفكر العربي الحديث، المجلة

العربية لعلم الاجتماع، ع ١، ص ١٩٨١، ص ١٦.

(٩٠) المبادئ بين قوسين لابن عبد ربه، ص ٢.

(٩١) د. سعيد بنسعيد: الخطاب الأشعري، مطبعة في دراسة العقل العربي الإسلامي ص

٢٦١، دار المنتخب العربي، ١٩٩٢.

(٩٢) Nizami Al Mulk, Op.cit. P. 11

J. Dakhia op.cit. P. 14/15

الفصل الثالث

(١) لابد من الإشارة مرة أخرى إلى أن استعمالات مفهومي -المؤلف، Auteur و-النوع،

genre استعمال إجرائي لا غبر - كما نسير أيضاً في هذا السياق إلى استنفادنا الكبير

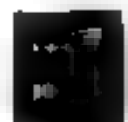
على المستوى النهجي من كتاب د. عبد الفتاح كيروط، الكتابة والتأليف، مفهوم

المؤلف في الثقافة العربية، وكتاب Michel Schneider et Valeurs des mots وذلك

على الرغم من التباعد العائلي بين مجال البحث في الفكر السياسي وعالم

النقد الأدبي...

(٢) نستشير هذه المبادئ من محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص ٩٦.



(٣) تحول هنا على سبيل المثال إلى الدراسات النقدية التي جرت بها د. علي عباسي انتشار كتابات «الذهب اللامعة» لابن رضوان و«السياسة» للفردوسي و«درنغ السلطنة» لابن الأزرقي ومقدمة تحقيق د. جعفر البياضي لـ «سراج الملوك» ومقدمة تحقيق د. جليل عطية لـ «آداب الملوك» للشهابي وأنها مغلطات تحقيق «ذهب الرياسة» للقلسي. و«النهج المملوك» للشهزري... إلخ. ويبدو أن التركيز على حياة المؤلف، لغيرهم معه يعد قاعدة مشتركة بين كافة معقبي هذه الكتابات.

(٤) تذكر على سبيل المثال الدراسة المطولة التي خص بها د. عبد الحميد حاجيات «أبو حمم موسى الزياتي» في كتاب «خمس يعمل الفواي اسمه» (سبق ذكره)، وأيضا دراسة د. إحسان عباس لـ «ابن رضوان وكتابه في السياسة» (سبق ذكره) وأيضا الدراسة المطولة لـ د. ولاء القاسبي تحت عنوان «النظرية السياسية لأبي عمرو الزياتي» سلطان للسان (سبق ذكرها) - إلخ ومع ذلك يجب التنبيه مرة أخرى إلى أن ملاحظتنا حول هذه الدراسات لا تعني أي تنقيص من قيمتها العلمية بقدر ما نصب في إبراز وجود طريقتين موجبتين لمعالجة «النجز» السياسي السلطاني.

(٥) عبد الفتاح كيليطو، م - م - م، ص ٨ - ٩.

(٦) م أركون، م - م - م، ص ٩٦.

(٧) لا يتعلق الأمر حين نقول بعباسي وأصحاب أو حتى «موت» المؤلف السلطاني بالمعهوم البارتني (نسبة إلى وولان بارث) الذي يعتبر «الكتابة قضاء على كل صوت» وأن «اللمة في التي شكلم وليس المؤلف» صحيح أن وضع «المؤلف» وراء «اللمة» في هذا المجال هو وضع «المؤلف السلطاني» وراء «اللمة السلطانية» وبهذا المعنى يمكن القول مع بارث أو على لسانه أن المؤلف السلطاني هو مجرد ناقل أو ماسخ. وأما «قد يعجب بالكتابة التي ينجز بها النقل (أي تمكنه من قواعد السرد)» وليس ببصريته على الإطلاق.

(٨) قد يمتحن مستعرض ويقول: ولكن يحدث أن نجد مفكرا سلطانيا يبينه قد أضاف شيئا جديدا، أو أهمل قاعدة ما، أو ركز على موضوع كان هامشيا أو حشر موضوعا كان مركزيا... إلخ. هذا الأمر صحيح، بل وكاف، خير أن الأصح أيضا هو أن هذا المؤلف بإضافته شيئا جديدا، تجده لا يخرج عن دائرة النوع المحدد سلفا. بمعنى أن الموضوع الجديد الذي طُرح وبطريقة ما، لم يكن بالإمكان أن يطرح ويفكر فيه إلا بالشكل والعلوية التي جرت بالفعل، بل إنما قد «نتيجة» بالعباسي

الذي سوف يعطيه المؤلف للموضوع المطروح... وإلى حدك العكس وقد يحدث، وزاغته ريشة المؤلف عن أسئلة السلطانية المحددة بشكل قاطع. فهذا يعني بكل بساطة كسر سلسلة الفكر السلطاني، والمخروج بالتفكير السياسي إلى حيزه وهنأ، أحرر. وربما خلق نوع ثقافي جديد إذا توافرت الشروط لهذا الخلق.

(٩) أبو بكر الطرطوشي، ص ٥١.

(١٠) ابن رضوان، ص ٢/٢.

(١١) الميشر بن طانك، ص ٢.

(١٢) ابن السداد، ص ٦٦.

(١٣) الشيزدي، ص ١٥٨ - ١٥٩.

(١٤) ابن الأزرقي، ج ١، ص ٢٢.

(١٥) الماوردي، تسهيل النظر... ص ٩٨.

(١٦) علوم الخلافة، ص ٢٢.

(١٧) ابن أبي الربيع، ص ٤٨.

(١٨) سبط بن البوزني، ص ٢٢.

(١٩) المراتي، ص ٥٤.

(٢٠) الغرالي، ص ٩٦.

(٢١) د. سعيد بن سعيد الخطيب الأحمري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي

ص ٢٦٨ ودار المنهج العربي ١٩٩٢

(٢٢) النظر مقدمة تحقيق. د. رضوان السيد لكتاب المراتي ص ١٨/١٧.

(٢٣) أنظر تقديمه لكتاب الميشر بن طانك ص ١٠.

(٢٤) عبد الحميد حاجوات، م. م. ص. ص ١٩٤.

(٢٥) هذا ما لاحظته د. ناجي التكريتي بمسند ابن أبي الربيع في تقديمه له

(ص ٩ - ١١)، وأيضا ما لاحظته عنه د. رضوان السيد في معرض مقارنته بين ابن

أبي الربيع والماوردي في مقدمته لكتاب "تسهيل النظر" (ص ٢٨ و ٢٩). وهو ما

لاحظته أيضا د. وهوان السيد بمسند ابن الجداد في تقديمه له (ص ٢٦/٢٧) وهو

فيضا ما اشارت إليه د. واد القاضي في دراستها لنظرية السياسية لسلطان

المراسل حيث ادرجت إشارة للمقري إلى أن كتاب "واسطة السلوك" هو مجرد

"تلخيص" لكتاب "سلوان المطاع" لابن طغر الصقلي... (م. م.).



{٢٦} المبشر بن خاتك ص ٢ م - ص ١

{٢٧} يقول عبد المناح كيليطو بهذا الصدد: «...» {١٠٠} إن العلم شعلة تفتقل من استنلا إلى شمع صبر الأجيال... والمبدأ القائم على المذهب الفلسفي هو: «كل لي على من أخذت العلم، أقول لك من كنت...» عبد الفتاح كيليطو: «الحديث عن الذات في كتاب التعميق لابن خلقون» مجلة العدل، ج ٩ - ٦، الرباط ١٩٨٧.

{٢٨} انظر مقالة وداد القاضي: «المنظورية السياسية للسلطان أبي حمو الزياني» م - ص.

{٢٩} عبد الحميد حاجيات م - ص، ص ١٩٠.

{٣٠} مقابل المؤلف - الملك، نجد في ابن الخطيب مثلاً صورة المؤلف - الوزير. هكذا، وحسب وداد القاضي يمكن اعتبار مجموع ابن الخطيب «مرآة تمكن فيها تجربة ابن الخطيب السياسية...» كما أن تركيزه على مشكل «السمي» لدى السلطان بين أعضاء الحاشية يتسق مع تميزه الخاصة. (وداد القاضي، جوائد من المنكر الميامي لابن الخطيب، ج - ص) كما يرى أحد محققي نص ابن الخطيب أن كتابته تعتبر حصيلة «الخبرة السياسية» لألفها (مقدمة تحقيق نص الإشارة لابن الخطيب) والواقع أن مجموع ابن الخطيب لا تبين عن فردية هي البائنة ولا كانت محل تأثير فوطيفته كوزير. وتكفي هنا الإشارة إلى أنها تكاد تكون نقلاً حرفياً من «العهد اليوسانية، المنحول لأفلاطون» ناهيك أن ما تضمنته التصووس حول راحة الوزارة وشروطها... بجده بالشمام عند ابن رضوان كاتب بني مرين، أو عند الماوردي خاصي القضاة...

{٣١} انظر مقدمة تحقيقه لكتاب المراتي، م - ص.

{٣٢} انظر مقدمة تحقيقه لكتاب ابن الأزرق، م - ص.

{٣٣} انظر بهذا الصدد دراسة د. سعيد بنسعيد: «دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي» منشورات كلية الآداب (الرباط)، دار النشر المغربية -- ولزيد من المعلومات حول الفكر السياسي عند الماوردي، يمكن الرجوع إلى الدراسة التحقيقية القيمة التي حصل بها د. رضوان السعيد تحقيقه لكتاب «قوانين الوزارة وسياسة الملك» وتسهيل النظر» للماوردي..

{٣٤} م. س. بمعهد «دولة الخلافة» دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي ص ٢٠

وما يليها. منشورات كلية الآداب الرباط (م - د)

{٣٥} انظر مقدمة تحقيقه لـ «قوانين الوزارة» ص ٩٧/٩٦.



(٢٦) يمكن أن نصيب مثالا آخر يتعلق بابن رضوان وعلاقته بما يمكن أن نسميه «الأمل المريني». إذ نلاحظ كيف أن كلا من إحسان عباس في دراسته -ابن رضوان وكتابه في العباسية- (سبق ذكره) وسامي النشار في مقدمة تحقيقه يربطان بين «الشعب اللامعة» والظروف العامة التي سريين وساولتهم إنقاذ العرب مما يعهشه من شرقة والتصدي ليوادر ضماح الأندلس... ولكن السؤال يظل قائما هل انتمكت «الشرقة» القروية والهم «الإنقاذي» هي نصوص ابن رضوان؟ تطرح السؤال لأن كلام المؤلف عن الخلافة والتحصينة وأحلاف الملوك ومراتب السلطان والوعبة والجنة والموت... كلام عام يصلح لكل مكان وزمان سلطانيون. ولا نستشف من خلاله رسالة ما، ولا هو يحمل ولا حالم بأمل ما، وإنما هو جمع وتوفيق لما سبق قوله... وبإيجاز نقول: إن نصوص ابن رضوان، بتطابقها مع النصوص السابقة، والنصائح «اللاحقة» تنقد كل مدلول خاص، فلم لا نقول إذن، إن المؤلف يصد إنتاج «النوع» تماما كما تصيد «طبائع المصراع» إنتاج «السلطانات» التي أربط بها «المؤلف» و«النوع» معا.

(٢٧) على أوصليل ملاحظات حول مفهوم المجتمع في الفكر العربي الحديث المجلة العربية لعلوم الاجتماع المجلد الأول - العدد الأول يناير ١٩٨٤، ص ١٩.

(٢٨) يخصص المارودي الباب الأول من «نموذج الملوك» لموضوع «الحث على قبول النصائح» ويوضح جليا من خلال مستويات هذا الباب المحصور التوحي لها جس العيني.

(٢٩) د. بسعيد الخطيب الأشعري، مقدمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، ص ٧٦٩.

(٣٠) م - ص ٢٦٨.

(٣١) محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، ص ٣٨٠.

(٣٢) م - ص ٢٥١ - ٢٨٢.

(٣٣) انظر مقدمة تحقيقه لكتاب الثرائي.

(٣٤) انظر ص ١٧ وما يليها من المقدمة التحليلية التي خصر بها المؤلف كتاب المصري.

(٣٥) محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي... ص ٣٩٦.

(٣٦) انظر مقدمة تحقيق ناجي الشكري لكتاب «سلوك المالكة».



- {٤٧} لا يذكر ابن خلدون-الأرانب السلطانية، إلا لانتقدها؛ في منهجيتها (ص ٣١) في تصورها لملافة الجند بالدولة (ص ١٧٣) وفي أسباب القلب في الحروب (ص ٢١٩ - ٢٢٠) ... إلخ.
- {٤٨} انظر ص ٦. من مقدمة تحقيق د. سامي النشار الكتاب «بدائع الصلوك»
- {٤٩} انظر مقدمة تحقيق محمد بن عبد الكريم لكتاب «بدائع الصلوك».
- {٥٠} محمد عابد الجايري، نظن والقرائن قراءة مناصرة في نراثنا الفلسفي ص ٢٤٨، دار الطليعة ١٩٨٠.
- {٥١} عبد الله الصروي، مفهوم العقل ص ٢١٨.
- ولا بأس أن نشير هنا إلى موقف د. ناصيف نصار الذي ينفي بدوره كل محاولة توهيق معتبرا أن ما فعله ابن الأوزق هو نوع من إضافة نصوص «اللقمة» إلى نصوص سياسية سلطانية دور أن يملكه أي هاجس توهيقي. انظر ناصيف نصار: صفحة جديدة من تاريخ فلسفة القهر، مجلة افاق عربية، ع ٢ ص ٨١، ص ١٩٨١.
- {٥٢} انظر الهامش (٤٧) أعلاه.
- {٥٣} انظر الفصل الثاني من هذه الدراسة.
- {٥٤} وعمر ابن دجنوان عن ذلك يوضح عندما يحدد في مقدمة كتابه مادة تأليفه في «سياسة الملوك الأقدمين، وسير الخلفاء الماضين وكلمات الحكماء الأوفين»، ومن الواضح أنه يقصد سياسة الملوك التجوية الفارسية وبسير الخلفاء التجوية الإسلامية، وبكلمات الحكماء التراث الهلنستي.
- {٥٥} يمكن الرجوع في هذا الصدد إلى د. عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، وإلى تقديم د. إسماعيل عيسى لكتاب «عهد أردشير، وإلى دراسته حول: «عهد الحميد بن يحيى الكاتب»...
- {٥٦} عبد الله الصروي، مفهوم الدولة، ص ٩٢.
- {٥٧} رضوان السيد: الأمة والجماعة والدولة، ص ٩٦.
- {٥٨} عبد الحميد الصغور: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص ٩٥/٩٦، دار المنتخب العربي، ١٩٩٤.
- {٥٩} عبد الحميد الصغور م - ص ص ٨٧. وحول هذا الموضوع، انظر الدراسة التشيكية المطبوعة التي حرص بها د. عبد الرحمن بدوي كتاب «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام»، وكذا تقديم د. إسماعيل عيسى لـ «عهد أردشير»، وأيضا كتابه «علامات يونانية في الأدب العربي» ص ١٩ إلى ١٤٢، (سبق ذكره).

(٦٠) عهد اردشير من ٥٢ هـ - ٥٤ هـ .

(٦١) انظر تحليلاً للموسم في نفسه في كتاب د . كمال عبد اللطيف: في تشريح أصول الاستبداد... من ١١٩ - ١٢٠ .

(٦٢) انظر تمس الكتابين في «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام» (سبق ذكره).

(٦٣) انظر مقدمة تحقيق وداد القاضي لـ «الإشارة» ومقدمة تحقيق د . كمال شبابة لـ «مقامة السياسة» و «الإشارة إلى أدب الوزارة» (سبق ذكرهما).

(٦٤) نستشهد هنا على سبيل المثال بالفقرة التالية من كتاب «السياسة» لأرسطو حيث يقول: «إذا ما يميز المواطن حقاً هو حقّه في التصويت داخل الجمعيات، ومشاركته في تسخير القسّان العام لوطنه، ويصنيف: «نسمى مواطناً كل شخص تشيل هذه المشاركة التي تعبزه عن أي ساكن آخر».

De la Politique d'Aristote 1236 PUF 1950.

وهو استشهد بقف على طرفي نقيض من التعميمات السلطانية التي تبنى في «الرعية» موضوعاً بلا ذات، بل وينص عليها بضرورة «الابتعاد عن الخوض في سياسة السلطان» كما جاء في لسان ابن أبي الربيع.

(٦٥) عهد الرحمن بنوي من ٧ (م) - (٦٦).

(٦٦) م - س - من ٧٣.

(٦٧) لسان عيسى م - س.

(٦٨) عهد المجيد الصغير من ٩٢ م - س.

(٦٩) رضوان السيد. قضايا المركزية والوحدة وعلاقتها المركز بالأطراف. مجلة الفكر العربي. العدد ١٦/١٧، سبتمبر ١٩٧٩.

(٧٠) كمال عبد اللطيف من ٧٣ م - س.

(٧١) م. عابد الجابري «المصيبة والعولمة» من ٢٠٢.

(٧٢) انظر مقدمة تحقيقه لكتاب المرادي. من ٣٢ وما يليها.

(٧٣) انظر مقدمة تحقيقه لـ «الأسد والغوام» من ٧٤ و ٣٥ ومقدمة تحقيقه لـ «قوانين الوزارة» للماردي من ١٠١ و ٦٠٥. ودراسة السابقة الذكر «قضايا المركزية والوحدة»... من ٤٥.

(٧٤) تقول إحدى تصانيف «المؤيدان» وهو الرئيس الديني عند الفرس للملك بهرام ابن بهرام: «أيها الملك. إن الملوك لن يتم عزم إلا بالشرعية والقيام لله بعلاجه والتصرف تحت أمره ولهيته. ولا هوام للشرعية إلا بالملك...». ويعلق عبد الله العربي على



المقولة بما نصه: «من الواضح أن العبارة ترجع لإسلامية قوافع تاريخي وأن المبرر وضع كلمة شريعة محل كلمة فارسية. لأن الشريعة الإسلامية في زمنه أصبحت مجرد قانون داخلي تنظم به أمور الإمبراطورية العباسية المختلفة الأجناس» مفهوم لدولة، ص ١٠٧.

(٧٥) كمال عبد اللطيف م - م، ص ٦١.

(٧٦) الطرموشي، م - م، ص ٩١.

(٧٧) المازدي: نصيحة الملوك، ص ٨٥ وما يليها.

(٧٨) نذكر هنا على سبيل المثال، ابن ريسان الذي يحدد في مقدمة «الشهب الزلعة» مادة كتابه في «سياسة الملوك الأقدمين وسير الخلفاء الماضين وكلمات الحكماء الأولين».. ومن خلال استنتاجنا لمصادر المؤلف ومواد مصنوعة، يتضح أنه يقصد بـ «سياسة الملوك» السياسة الفارسية - الساسانية، وبـ «سير الخلفاء» التجربة العربية - الإسلامية، وبـ «كلمات الحكماء» التراث الهوناني - الهلنستي. فنهما لا يقل عن خمسين مؤلفاً نجد المؤلف يعتمد على «سياسة الفرس» مستمياً بأنهم رجالاً لها مثل كسرى أنوشيروان وأرمشير وأبريزوشيرويه وسابور ويزدجرد... في صياغة أفكار سياسية حول الطاعة والعدل وإمهار الملك والولاة والولايات الحاكم - ويمتهد بالفيلسوف أرسطو فيما لا يقل عن ثلاثين مؤلفاً لشرح إراته حول أهمية «العدل» وأوصاف الملك والوزارة والهدم والرعية... كما يبدو البعد الإسلامي واضحاً في الكتاب من خلال الآية القرآنية، والحديث النبوي، وعهود «الخلفاء الراشدين»، وتجارب خلفاء بني أمية وبني العباس... إلخ.

(٧٩) لا يتطلب حضور «الخطوة القارسية» في كتاب سلطاني أن يرجع مؤلفه بالضرورة إلى «المصادر القارسية»، وعلى رأسها «عهد أرمشير» أو بعض المخرجات المعروفة عن القارسية. إذ يمكن استنتاج هذا الأمر من خلال «مراجع» ومبينة تنفذ بالثقافة السياسية الفارسية، كما هي حال كتاب المازدي في «السياسة» الذي اعتمد اعتماداً يكاد يكون كلياً على كتابات ابن الفخخ الفارسي الأمل والثقافة.

(٨٠) تجدر الإشارة هنا إلى أن الأمر الهوناني قد يتجاوز ما هو «محول» كما يتضح ذلك في «ملوك المالك» لابن أبي التبريد، أو في الباب الأول من «سهيل النظم»، للمازدي المتعلق بـ «أخلاق الملك».. ولكن، وهذا ما نريد الإشارة إليه، من دون أن يؤثر ذلك في البقاء العام للنص السلطاني، أو بمرحلة النصوص السياسي السلطاني. وبالتالي خلق تصور سياسي بديل يحكم العلاقة بين مجالي الأخلاق والسياسة.



الفصل الرابع

(١) في مجلد: العقل في التاريخ، ص ١٧٧، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة هزاد زكريا، دار الضویر، ١٩٨١ أن، وانظر أيضا مثالا حول هذه العمود عند ل. التوسهر: «مونتسكيو، السبابة والتاريخ، ترجمة قادر ذكرتي ص ٧١ وما يليها. دار الضویر، ١٩٨١.

(٧) انظر تفصيلا مختلف هذه المصنوع عند وضاح شرارة هي الفصل الذي خصه لكتاب الجاحظ «الناج في أخلاق الموت» في «استنفاذ اليد» محاولات في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ الملك العامة، الطبعة، الموت، ص ٢٢٩/١٨٨ دار الحداثة، ١٩٨١.

(٦) الملاحظ : م - من - هو 00-

(٤) قصه - ص ٤٩.

(5) نفسه، ص 94.

(٦) نفسه، ص ٩٢، والملاحظ أن هذا التفسير لا يشمل التحدث المصطنع بل يمتد إليها إلى الأعمال كلها يرى الجاحظ، ص ٩٣.

(٧) الفكرة مقتبسة من -عهد أورشليم- كما نوسعنا في المقتضب، ص ١٠٢.

(A) الثعالب، ص ٤٠٦.

(٩) الجاحظ، ص ٥٥ وفي هذا الصدد يذكر الجاحظ كيف «أن عبد الملك بن مروان، كان إذا ليس الخلف الأصغر لم يلجأ أحد من الخلق حضاً أصغر حتى ينزع»، ص ٥٦ كما يذكر الثعالب مثلاً كيف أن سعيد بن العاص كان «إذا أعظم بسطة لم يستم أحد مادامت العمامة على رأسه»، ص ٦٠.

(١٠) المأوردى تجهيل النظر، ص ٤١١.

(١٦) أيو سمو الزبائن، ولفظ ٢٣ (مفعول).

(١٢) الجاحظ، ص ١٢٦

(١٤) ابن الربيع: ص ٩٠.

(٦٤) الجاحظ، ص ١٧٦ .

(١٤) المذلول: ص ٢٠٢.

M. Llois Société de cuir. P 12 Panthéon 1985 (17)

(١٧) انظر وضاح شواربة في المرجع المذكور أعلاه.

(١٥) الشافعي، ص ٢٢٨.



(١٩) الجاحظ، ص ١٩، ج ١.

(٢٠) م - س ص ٢٥، ومن الجدير بالإشارة، ونعني نتحدث عن مائدة الملوك، فلكم التلميذات المذكورة الموجهة إلى اللطائف من أجل السيرة والحذر من سموم، فقد يدرس له في الأكل، وإن يحذر في هذا الباب النساء خاصة، وأن يكون صاحب الطعام والمشرب رجلاً قتيلاً، ما رآها بتدابير الملوك ومشتتاً لقواته المعلم.

N. Hines Oprea P. HSE/54 (21)

(٢٢) ابن خلدون، المقدمة ص ٢٠٥، وانظر قحابلًا ومفصلاً لهذه الشارات عند د. سالم حميس في دراسته حول «سيميائية الاستبداد» ضمن كتاب «جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب» [جماعى]، ص ١٦٧، انظرها الشرق، ١٩٩٢.

(۳۳) ابن خلیون، رخصوات ص ۱۱۸ و ۱۲۱۔

T. Kuncic; *Allyre et puissance*, P 309, E. Gallimard 1966 Paris (v. 1)

(۶۵) ایہ وضو ان ہی ۱۱۸ و ۱۳۹.

N. Jha, Chait P Jha (NY)

(٢٢) لم، الأذوق، ص ٢٥٤ القراي، ص ٨٩.

[٢٨] ابن الأثير، ص ٢٥٥ المواد، ص ٨٩.

(٢٩) المرادى، ص ٨٩.

(٢٠) این رسوائی من ١٦٦ الجاحظ. من ١٥ و ٦٦ و ١٧٠ و ١٦١، من جهت بهمنی
لای الاذوق، الرکن ١٥ من الجزء ١. من کتابه موضوع، تنظیم المجلس
المسلطانی و عوائد.

(٣١) انظر بهذا الصدد دراسة رويدة وهبة، الكاتب في حضرة الغليظة، مجلة الفكر العربي، المعاصر، ١، ١٩٨٠.

(٢٤) التحاليل، ص ١٩٩.

N Al Malik Open P 2106 (TY)

(٣٢) الشاذلي، ص: ٢٠٠.

{ ٦٤ } المجاهد، ص ٢١.

[٣٦] الحافظ، ص ٥٢.

N. Al Mulk Op Cil P 300 (TV)

(٢٨) الطاحنة، ص ٢٠.

(٢٦) الثعالبى، ص ٢٤٢، الجاحظ، ص ٨٢.

(٢٧) الجاحظ ص ٢٦، والفكرة نفسها يؤكدتها نظام الملك (ص ١٥٦).

(٢٨) الجاحظ، ص ٢٤.

(٢٩) N. Al Mulk. Op. Cit P 198

(٣٠) الجاحظ، ص ٣٠.

(٣١) الثعالبى، ص ٧١٠.

(٣٢) Nizam Al Mulk. P 159

(٣٣) انظر الجاحظ ص ٥٨، الثعالبى ص ٢٤١، و Nizam Al Mulk P 155.

(٣٤) ودبهة طه نجم، المكاهة في الأدب الشعبي، مجلة عالم الفكر، ج ٣، مجلد ١٢، ١٩٨٢، ص ٤٧.

(٣٥) يسرد ودبهة طه نجم حكاية عبود بهذا الصدد هذا نصها:

كان أبو جعفر النصور قد أمر أصحابه بلبس السواد وقلانس ملوأل تدغم بهيدار من داخلها. وأن يملقوا السجوف في المناطق، ويكتبوا على ظهورهم: فسيفسيتكم الله وهو السميع العليم. فدخل عليه أبودلامة بهذا الزبي فقال له أبو جعفر،
- ما حالك

- شر حال، وجهي في نعمتي وسيفي في ... وقد صيفت بالسواد ثيابي، وثبتت كتاب الله وراء ظهري. فضحك منه وأغفاء وحده من ذلك. وقال له: إياك أن يسمع هذا منك أحد (المرجع نفسه ص ٤٣).

(٣٦) الثعالبى، ص ٢٤٨.

(٣٧) انظر حول الموضوع الباب الثامن من كتاب المرادي، ويتضح أن كلا من ابن وضوان وابن الأوزي مثلاً عن نعم المرادي هذا حرهما تقريباً الأهمار نفسها بوردها الثعالبى ص ١٠٤.

(٣٨) الثعالبى، ص ١٠٥.

(٣٩) ابن وضوان ص ١٢٤ وإيضاً ابن الأوزي م ص - ص ٢٦٢ (الجزء الأول).

(٤٠) عن مختلف هذه العلامات انظر:

- الثعالبى، ص ٢٠٨ الشيرازي ص ٤١٩.

- المرادي: الباب الثامن، وانظر حول الموضوع نفسه في سياق آخر الفصل الثالث من كتاب N. Elia La société du our، ص ٦٢ - ١١٢ سبق ذكره.



{٥٤} انظر صورة عن مشهد مجالس المطالمة عند

J. Jakhli. L'exercice de la "justice religieuse" au Maghreb. Annales islamologiques T XXVII 1993.

{٥٥} انظر لشهري من ٤٦٢ وما يليها وأيضاً عن إقامة السلطان أبي حمو لجائس المطالمة م - من ورقة ٧٦ (مخطوط).

{٥٦} Nizam Al Mulk ١٠٤٦

{٥٧} الماوردي، تسهيل النظر من ٢٧٨ .

{٥٨} م - عابد الجابري، العقل السهامي العربي، محمداًه وتحليلاته من ٢٨٤، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠ .

{٦٠} على عبدالرازق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة وتحقيق د محمد عمارة، من ١١٨ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠، بيروت .

{٦١} انظر تقديمه لكتاب ابن أبي الربيع، من ٢٦ .

{٦٢} انظر تقديمه لكتاب «البحر المسبوك» من ٢٢ .

{٦٣} R. Witvogel. Le despotisme oriental. Ed. Minuit

Pierre Clément TIMBAL . André CASTALDO : Histoire des institutions et des faits sociaux. DALLOZ 1979.

Jean VERCOUTTER - L'Égypte ancienne (que s'en-je msh7).

وأيضاً: ك عبد اللطيف م - من ١٤٩/١٤٧ -

{٦٤} عبد الله العمري، مفهوم الدولة، من ٩١ .

{٦٥} أبو حمو موسى الرياني، ط ٦ (مخطوط)،

{٦٦} ابن أبي الربيع، من ١٢٧ .

{٦٨} القزالي، من ١٧٢ .

{٦٩} الطرمطوشي، من ١٥٦ .

{٧٠} انظر مقدمة تحقيق سامي النشار لكتاب المرادي، من ٢٤ .

{٧١} انظر مقدمة تحقيق د. رضوان السيد لكتاب المرادي، من ٢٢ .

{٧٢} المزاني، من ٢٣ .

{٧٣} ابن أبي الربيع، من ٢٧ .

{٧٤} المقامي، - من ٦٦ .



(٧٥) انظر على سبيل المثال الفصل الأول الذي خصه ابن رضوان في كتابه «الشهاب اللامع» لموضوع «الخلافة».

(٧٤) لا ننسى أن أغلب الأدباء السلطانيين فقهاء، وأن منهم من نبع في هذين النوعين من التأليف وهذا مستدعي. كما يقول عبد الله العروي. انتمهيز بين واجهني الشخصية.

(٧٦) يكتب تفتيح فخر، كتاب ابن تيمية في «المهاسة الشرعية» أو كتاب فليحة ابن الفهم الجوزية في «الطرق الحكمية» تستنتج ما كان يشغل بال مؤلفي السياسات الشرعية، فإذا كان الفكر السياسي يهتم مبدئياً بموضوع الدولة وثوابها، فإن «السياسة الشرعية» تهتم بالأساس بموضوع الحدود والحقوق المنروضة على المسلم لتكفيهم البروعات والإجارات والأنكحة والطلاق أو عقوبات السارق والزاني وشارب الخمر... إلخ. وقد يهتج البعض بكون الأدبيات الشرعية خصصت معمولاً بل وأنها غالباً ما تبدأ بموضوع «الولايات» وهو موضوع سياسي ولكن، لنأخذ كتاب ابن تيمية في «المهاسة الشرعية» وهو الأكثر تداولاً، ولنقارن بين اللغة العامة والأخلاقية التي تطبع حديثه الموجز عن «الولايات» واللغة المدققة والمصصلة التي تطبع باقي الفصول لتؤكد معاً يشغل فعلاً بال مؤلفي السياسات الشرعية.

(٧٧) عبد الله العروي: مفهوم الدولة، ص ١٠٧.

(٧٨) الأبودي: أحب الدين والدنيا، ص ١١٤.

(٧٩) الطرطوشي، ص ٥٠ و ٥١.

(٨٠) ابن الجوزي ص ٦١ و ٦٢.

(٨١) المراجع المذكورة نفسها في الفهرست رقم ٧٩، ٧٨ و ٨٠.

(٨٢) المرادي: ص ١٠٧.

(٨٣) ابن المقفع: المجموعة الكاملة، ص ١١١.

(٨٤) الطرطوشي: سراج الملوك، الباب ١١.

(٨٥) أبو حمزة الزهناوي: و ١١٠ {مخطوط}.

(٨٦) ابن الأثير، ص ١٦ ج ١.

(٨٧) المرادي، م - ي، ص ١٠٨.

(٨٨) ابن المقفع م - ي، ص ١١٤.

(٨٩) الطرطوشي م - ي.

(٩٠) أبو حمزة الزياتي م - ي.

(٩١) انظر: سراج الملوك ص ٩٩، بدائع السلوك ص ٢٩٢، ج ١، تسهيل النظر ص ١٨٢ و ١٨٤، واسطة السلوك ورقة ٩٦١... إلخ.

(٩٢) الماوردي و - م، ص ١٦٠.

(٩٣) أبو حمزة الزياتي م - ي، ورقة ١١٤.

(٩٤) يرى مونتسكيو [روح القوانين، الكتاب الثاني، الفصل الخامس] أن المشرع يفوض سلطاته إلى الوزير الأكبر، وأنه نتيجة كسبه رهوود يكتشف أن حكم الناس من طرفي. وأنه يكفي دفع إنسان آخر لمكسبهم. انظر لوي التوسير: مونتسكيو السياسة والتاريخ، ترجمة نادرة ذكرى، دار التوزيع، ١٩٨٩.

(٩٥) انظر مقدمة ابن خلدون، ص ٢٢٢ وما عليها، دار الفكر.

(٩٦) FW Ebel: la Roisne d'Alger (Histoire p. 283, ED 1913 1965).

(٩٧) لوي التوسير، م - م، ص ٧٦.

(٩٨) انظر حول هذه النقطة عبد الله الفروي: ابن خلدون وماكبالي، ضمن أعمال ندوة ابن خلدون (مكتشورات كلية الآداب، الرباط، ١٩٧٩).

(٩٩) ابن زهران، م - م، الباب الثاني.

(١٠٠) أبو حمزة، م - م، الباب الثاني.

(١٠١) أبو بكر الطرطوشي، م - م، الأبواب ١٦ - ١٧ - ١٨.

(١٠٢) الماوردي: نصيحة الملوك، الباب الثالث.

(١٠٣) ابن الأزرقي، م - م، الباب الأول من الكتاب الرابع.

(١٠٤) ابن خلدون، م - م، ص ٢٢٢.

(١٠٥) ابن خلدون، م - م، ص ٩٧.

(١٠٦) ابن خلدون، م - م، فصل في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالجد وحصول الترف والدعة أقيمت الدولة على اليرم.

(١٠٧) مرثا أوديا بدورها، وفرنسا خاصة، إنتاجا أدبيا غريبا يخص «نصائح الملوك» أو «ميريا الأمراء» *Mirier des princes*، وخاصة ما بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر. وفي هذا السياق يقرن Jacques Krynen ازدهار هذه الأدبيات بالصراع ضد «المنجمين» الذين كانوا يجعلون صدى لدى الملوك، وكانت هذه الأدبيات ترى، أن الحكم يرتكز على قواعد «سلوكية». كما كانت على غرار نظيراتها

العربية - الإسلامية مزيجاً من السياسة والأخلاق والدين، وهو أمر مبرر إن راعينا أن سريري الملوك هم أساساً رجال دين، وعلى غرار نظرائهم المسلمين، اكتبوا كثيراً أهمية الصفات الخلقية - بالنسبة إلى الملك -

وبنحدر Jacques Krynen بإسهاب عن بعض التعادج مثل *Chartes de Tournai* في كتابه «تربية الملوك والأمراء» (١٢٥٩)، و *Vincent de Beauvais* في «صبيحته» للملوك (١٢٦٢)، و *Giles de Rome* في كتابه «حكم الأمراء» (١٢٢٩)، ومن خلال عرضة لمحتويات هذه الكتابات تتضح «وحدة الموضوع» بينها وبين الآداب السلطانية، إذ تتحدث عن الكمال الشخصي للملوك وعظمتهم على رعاياهم وفضلهم للكل، والملك وحاشيته، وأخلاقيات الملوك، وسياسة اترعية.

انظر:

Jacques Krynen, *L'empire du roi, idées et croyances politiques en France XIII, XV siècle*, P 163/186, Gallimard 1993.

والواقع أن مقارنة «تصانيع الملوك» العربية - الإسلامية بمثلتها الغربية - المسيحية تستحق بحثاً مستقلاً.

(٨-١) الفكرة نفسها يدرجها ماكيافيلي في كتابه الأمير، ص ١٩.

(١٠-١) ماكيافيلي، م - م، المصنوع ١٦، و ١٧، و ١٨.

(١١-١) م - م، ص ١٤٦ و ١٤٧.

(١١٢) انظر على سبيل المثال: أبو حمزة الثعالبي م - م (١٢٣) الطوطوسي (الباب ٣٠)

ابن رضوان (ص ٢٢٤) الحرادي (الباب ٢٤) المارودي تسهيل النظر (ص ١١١)

ابن أبي الربيع (ص ٨٦) ابن الأوزي (ص ٥٠ وما يليها)، ج ١.

(١٢٣) ماكيافيلي، ص ١٢٨.

(١٢٤) C. Le Font le travail de l'œuvre Machiavel P 406.

(١٢٥) الطوطوسي (ص ١-٢)، المارودي (ص ١-٩)، أبو حمزة (١٢٦).

(١٢٥) المارودي، م - م، ص ١١٩.

(١٢٦) ابن الأوزي، ص ٤٨٤، ج ١، وأيضاً الباب الثامن من «الشهب اللامعة».

(١٢٧) المارودي ص ١١٦ و ١١٧ و ١١٨.

(١٢٨) ابن الأوزي، ص ٤٨٤، ج ٢.

(١٢٩) ماكيافيلي، ص ١٨٤.

(١٣٠) C. Le Font op cit. P 413.



الفصل الخامس

(١) ابن خلدون: ص ١٨٥.

(٢) أبو حصو ورقة ٢٢ (مخطوط).

ابن الأوزق: ص ١٧٥ ومن ٢٢٦ ومن ٢٦٨. (الجزء الأول)

المأوردي: تسجيل النظر ص ٢٢٧.

(٣) يؤكّد العديد من الأدباء احتياج السلطان إلى هذه الوظائف: وانظر على سبيل المثال:

- ابن بطوطة: ص ٢٢١.

- ابن رصوان: ص ٢٠٤.

- ابن أبي الربيع: ص ١٤٤ وما يليها.

- النعالي: ص ١٢٥ وما يليها... إلخ.

(٤) انظر على سبيل المثال تحليل د. علي أو طليل لوقف الجاحظ من سوق السلطان.

وتردد الفوجيدي بين «باب الله» و«باب السلطان»، هي «البلطة الشافعية والسلطة

السياسية». ص ١٠٠ - ١٠٧.

ولياس أن تُعبر هنا بالإنسية. ونحن نتحدث عن علاقة الثقافة بالسياسة، إلى أنه من

بعد القصايا التي شغلت الساحة الثقافية المروية لعمود ولا تزال. تحديد نوعها

العلاقة التي تجمع بين ما ندعوه اليوم بـ «الثقافة» والمجال السياسي، وتحديد مدى

مشروعية مشاركتها في تدبير الشأن العام. إلى جانب أصحاب القرار السياسي.

وإذا كان الموقف السائد هي ما مضى يتمثل في اعتبار «العوثة» كائنات هذائها

والعمل معها ونحت ظلتها شيئاً «لا أخلاقياً» (حتى لا نقول بـ «ثقافة السياسة» جمعياً)،

هنا الأمر اليوم يبدو، على الأقل عند شريحة مهمة من المهتمين بالشأن الثقافي،

شيئاً يمكننا بل ضرورياً، وقد يتوهم بعض من اطلع على الكثير من «الأدبيات» التي

طرحها الموضوع، وحتى بعض من عاين الفاضلات العادّة التي صاحبتها أحيانا داخل

بعض الحلقات الثقافية والسياسية. أننا أمام «إشكالية» صاعدة من نوعها وجديدة

في خصوصيتها. غير أن الأمر خلاف ذلك، فهي قديمة قدم الزمان السياسي،

(٥) جلال الدين السيوطي: ما رواه الأساطين في عجم المجي إلى السلاطين، ص ٢١ - ٧٥.

(٦) بين عبد الفتاح كيليطو من مخطوطة النقدي الخاص مسقطها بنصر ابن الخضر

وتجربة ابن أبي معمر المعقه التأثير كيف أن السلطة تهمي البصيرة، وتغير طبيعة

الشخص الذي والى وماليزها. انظر: Paire au pince. Op en

(٧) السيوطي، ص ٧٨.

(٨) ابن عبيد الله الشوكاني: رفع الأساطين في حكمة الاتصال بالسلطين وراصة وتحقيق: حسن محمد الظاهر محمد، ص ٢٠٦ و ٢٠٧، دلو ابن حزم، ١٩٩٢.

(٩) م - س - س، ص ٧١.

(١٠) م - س - س، ص ٢٥ و ٧٦.

(١١) م - س - س، ص ٧٧.

(١٢) الشريف المرتضى، عمالة هي العمل مع السلطان، نشر وتقديم وفريد مادلوتغ، ترجمة د - رضوان السيد، مجلة الفكر المصري، العدد ٢٢، ١٩٨١.

(١٣) انظر المصموم ١ و ٦ و ١٦ من الأسد والقواص، حكاية رمزية من القرن الخامس الهجري (سبق ذكرها).

(١٤) انظر مقارنة بين وصفية «النواص» و «منة» هي مقدمة رضوان السيد لتحقيق الأسد والقواص، ص ٢٤ وما يليها.

(١٥) الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص ١٧٠.

(١٦) حول انصباط الحاشية السلطانية عموماً، يمكن الرجوع إلى الفقرة المتعلقة بـ «المجلس السلطاني» في المبحث الخاص بـ «علامات الامتياز» (الفصل الرابع).

(١٧) ابن الأزرق، يدائع السلطنة، ص ١٠٩ وما يليها، ج II.

(١٨) م - س - س، ص ١١٦.

(١٩) م - س - س، ص ١١١ - ١٢٣.

(٢٠) سراج الملوك، ص ٢٥٧ - ٢٥٩.

(٢١) لأخذ فكرة حول هذا النوع من الصراع والبقاء، يمكن الرجوع إلى N. Han La Suixia، de cour, Paris 1983.

(٢٢) إحسان عباس: ابن رضوان وكتابه في السياسة، م - س، ص ٢٢٣.

(٢٣) ملخص النشر: مقدمة تحقيق الشهاب اللامعة، ص ١٦.

(٢٤) ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص ١٩٨.

(٢٥) م - س - س، ص ١٩٦ و ١٩٧.

(٢٦) م - س - س، ص ١٩٨ و ١٩٩.



- (٢٧) وهذه اللوحة لا تتضمن طبعا التصريحات التي تخص بعض الوظائف طالكاتب مثلا ينقسم عند ابن أبي الربيع إلى «كاتب حضرة» و«كاتب جهش» و«كاتب خراج» (سلوك المالك، ص ١٥٨). كما يجب التنبيه في هذا الصدد إلى بعض التفسيرات التي تطلق أسماء هذه المراتب، إذ «صاحب الشرطة» مثلا يطلق عليه لفظ «الحاكم» عند الحفصيين أو «والي» عند الأتراك أو «صاحب المدينة» عند الأندلسيين.
- (٢٨) يربط ابن خلدون بين المصالح، الوظائف السلطانية، و«المبرور الحضري» فالدولة السلطانية هي بداية تأسيسها لا تحتاج إلى كثير من هذه الوظائف ل«مداومتها» ومداومتها نشأتها (انظر المقدمة: ص ١٨٩ - ١٩٤).
- (٢٩) لا داعي للقول أن هذا التصنيف هو أولا وأخيرا تصنيف «إجرائي» يسهل عملية البحث، ولا يتضمن أي خلط بين جهاز الدولة السلطانية، والمسمى الحديث الذي تتضمنه في سياقه مفهوم الإدارات «المركزية» و«المحلية».
- (٣٠) ومع ذلك، هناك وظائف يدعى تصنيفها لميلتها وموقعها بين ما هو «مركزي» وما هو «محلي» مثل «صاحب البريد» و«صاحب الأشغال» فوظيفة الأول تكمن بالأساس في جمع الأخبار «المحلية» المفيدة (سلوك العمال والمكتمين بالجبايات والقواد ووضعها القبائل...) ونقلها للمركز السلطاني، ووظيفة الثاني تكاد تنحصر في مراقبة «العمال» والإشراف على أنشطتهم.
- (٣١) إضافة إلى التمييز بين ما هو «مركزي» و«محلي» وما هو «ثبوتي» و«ديني» يمكن أن يميز أيضا بين ما هو «مدني» و«عسكري» أو بلفظ سلطانية بين وظائف «العلم» ووظائف «السيف».
- (٣٢) تشير هنا إلى أننا خصصنا جزءا من البحث الثالث من هذا الفصل لموضوع «الوظائف الدينية» ومناقشة المسألة الدينية في علاقتها بجهاز الدولة السلطانية.
- (٣٣) ابن الأثير: ص ٣٦٩، (الجزء الأول).
- (٣٤) التبريزي: ص ٢٠٠.
- (٣٥) أبو عمرو الزياتي: ورقة ٢٢ (مخطوط).
- (٣٦) الماوردي: تسهيل... انظر ص ٢٢٨.
- (٣٧) الباب ٢٤ من «الشهب اللامعة».
- (٣٨) الباب ٢٢ من «سراج الملوك».
- (٣٩) انقسم الأول من القاعدة الثابتة هي «واسطة السلوك».



(٤٠) (الباب ١١ من الشهاب اللاصقة).

(٤١) الطرطوشي، ص ٢٢١ وما يليها.

(٤٢) أبو حمز الزياتي، الورقة ٢٢.

(٤٣) ابن الخطيب، مقامة المصامعة، ص ١٢٥. وأيضاً نص، الإشارة إلى أمب الوزارة.

(٤٤) ابن الأزرق، ص ١٨٢، (الجزء الأول).

(٤٥) بكلي الاطلاع على الفصول أو الأبواب المخصصة لموضوع الوزير والوزارة لتتأكد

من وحدة هذه التصورات وربما يكون الاستثناء الوحيد هو كتاب «قوانين الوزارة

وسياسة الملك» للمعاوردي الذي يخصص الفصل الأول للتمييز بين وزارتي

«التفويض» و«التفويض» هي ألق حل مشكلة «السلالة» المنهارة التي ملكت ذهن

المؤلف، إضافة إلى تخصيصه الفصل الثاني لشرح «مهمات» الوزير، وعلى رأسها

الدفاع عن الملك، والمملكة من الأعداء، والدفاع عن نفسه من الأعداء وعن «سلطان»

الوزير وأهمها «الإقدام» المتمثل في العمل على اجتلاب النافع ودفع المضار، وينصح

الوزير في الفصل الرابع بتوخي «الحذر» من «الله» و«السلطان» و«الزمن» و«أهل

الزمن»... وعلى الرغم من تميز المعاوردي في حديثه عن الوزارة بأسلوبه الخاص

الكشف عن «الخطبة النقية» المتأثرة بالمنطق الأرسطي لنضياء الشافعية، كما

لاحظ ذلك رضوان السيد، فإنه لم يسلم كلمة من تأثيرات «نوع» نصائح الملوك

التي يتفرع فيه مؤلفه. وهذا ما لاحظته رضوان السيد عند مناقشته لحظيرة

«النموذج الفارسي» داخل كتاب «قوانين الوزارة» (انظر مقدمة تحقيقه للكتاب ص

١٠٩ وما يليها).

(٤٦) المعاوردي، «قوانين الوزارة» ص ١١٩.

(٤٧) «علوم الخلافة» (مجهول المؤلف).

(٤٨) أبو حمز الزياتي، الورقة ٢٢.

(٤٩) المعاوردي، م - ص، ص ١٦٩.

(٥٠) الطرطوشي، ص ١٠٩.

(٥١) المرادي، ص ٩٢ وما يليها.

(٥٢) ابن الأزرق، ص ٢٢٦ و ٢٢٧ (الجزء الأول).

(٥٣) المرادي، ص ٩٩.

(٥٤) الطرطوشي، ص ١١٦.



(٥٥) ابن الخطيب: ج ١ ص ١٢٩.

(٥٦) ابن الأزرق: ص ٢٥٠ (الجزء الأول).

(٥٧) م - س - س، ص ٤٠١.

(٥٨) ابن الأزرق: ص ٢٢٢.

(٥٩) المرادي: ص ٩٢.

(٦٠) أبو حمزة الورقة: ص ٧٩.

(٦١) ابن الأزرق: ص ٢٢٨ (الجزء الأول). وايضا Niram Al - Molk. P 71.95 et 134. op.cit.

(٦٢) المرادي: ص ٩٩.

(٦٣) ابن الأزرق: ص ٢٢٨ و ٢٢٩.

(٦٤) انظر الفصل الأخير من -واسطة السلطنة المعنون به دراسة الملك-

(٦٥) طيبا يمكن طرح مجموعة من التساؤلات حول هذه -البيروقراطية السلطانية-

تخص مثل أصولها الاجتماعية. وعلاقة ذلك بالتوازنات الثابتة التي تقوم عليها النظام السلطاني. أو يخص تكوين هذه الفئة السلطانية وجذورها التي تعود إلى ظهور فئة الكتاب الإداريين المتحضرين أغلبهم من الفرس في بدايات الدولة الإسلامية أو دور -الأتراك- في تعليم هذه الفئة بالنسبة إلى الغرب الإسلامي فيما بعد.

(٦٦) ابن الأزرق: ص ٢٢٦ - ٢٦٨. الجزء الأول. ابن رضوان ص ٢٢٢ - ٢٤٦.

(٦٧) ابن الأزرق: ص ٢٦٨.

(٦٨) نلاحظ مثلا كيف أعمل ابن الخطيب أو الفلمني موضوع -الخطط الدينية- في حين اكتفى المرادي والطرطوشي بالحدث عن خطة القضاء. ولم يتحدث كل من أبي حمزة الزياتي ونظام الملك سوى عن خطط -القضاء- وبالمقابل، وبصاحب العملاقة، أما ابن أبي الربيع والماوردي والشعالبي. فيكتفون بإدراج خطة القضاء. ضمن الوظائف الأخرى اللازمة لقيام الدولة السلطانية.

(٦٩) ابن الأزرق: م - س، ص ٢٢٨. ونلاحظ أن مثل هذه الاستدراكات تذكرنا بأن خلدون بطريقة مماثلة لموضوع -الخطط الدينية الخلافية- حيث يبين، عبر ما مر، إلى الاستنتاج بما هو مقرر في الفتايات. وخاصة كتاب -الأحكام السلطانية والولايات الدينية- للماوردي. المقدمة. ص ١٧٢ و ١٧٣.

(٧٠) المرادي: ص ٩٩ وايضا Niram Al-Molk P 85 op.cit.



(٧١) ابن الأوزق، م - م، ص ٢٤٧.

(٧٢) م - م، ص ٢٢٨، ابن دحوي: ص ٢٢٢.

(٧٣) الثالب هو ثمالكن السلطان والشرع. ولكن هذا لا يمنع من حصول الاستثناء،
بعدم بعض الشائعات التي قد تكون ظروف خاصة.

(٧٤) احتياج السلطان إلى الشرع، والشرع إلى السلطان متبادل. ولعل أبلغ تصوير لهذه
الحاجة المتبادلة تتمثل في اعتبار الأدب السلطاني للملك والدين «أخوين كوأخ». .
(٧٥) انظر الفصل الرابع من هذه الدراسة والمعلق ب السلطان، خاصة مبحث
علامات الاستبداد. .

(٧٦) انظر علي سهرل المثال: ابن دحوي ص ١٥١ (م - م).

ويقول ابن أبي الربيع في فكرة مماثلة تبرز ضرورة الانفراد بالسلطة "... ولأن كثرة
الرؤساء تعدد السياسة وتوقع الشكك، احتاجت المدينة أو المدي الكثيرة إلى أن
يكون رئيسها واحدا. وإن يكون سائر من ينصب لتتعام التأثير والسياسة أعوانا
سامعين مطيعين متذنين لما يصدر عن أمره. (سلوك الخالك)، ص ١٢٨. والملاحظ
أن أغلب الأدباء المسلمين يفسدون لتأكيد فكرتهم هذه إلى الاستشهاد بالآلة
الخرافية الخالقة، لو كان فيهما قلة لا الله لفسدنا.

(٧٧) انظر في هذا المجال الأبواب (٦، ٥، ٦) من الأسد والنواصير والسامري (٦ و ٧) من
الذهب اللامعة لابن رصالي والسامري (٢١، ٢٢) من سراج المفلوك للمطرطوشي.
والملاحظ أن أغلب أدباء السلاطين يهتمون بأمر أو أكثر لموضوع «تصحيح السلطان»،
مطالبين من صاحبها أن يترك في عرضها. ومن السلطان معاودة نفسه في تقبلها..

(٧٨) يؤكد الأدب السعدي أن «أمر السلطان، صعب، وبالتالي لابد له، كما يقول ابن
خلدون من «الاستعانة، بجهار يتابع تفاصيل الرعايا.

(٧٩) فلاحظ مثلا كيف أن أبا حمم الزياتي، (وهو نفسه سلطان) وأبو الخطيب الذي
أخبر عن الوزارة، يذهبان إلى حد التماسكة بين الوزير والمملك. على أساس أن
الوزير يباشر «جميع الأعمال، جنبها وحقوقها». واسطة السلوك (ورقة ٢٥).
الإشارة إلى أدب الوزارة، ص ٧٩ و ٨٠.

(٨٠) يتجسد في المعنى السلطانية الكثير من الاستعارات التي تدور في الوزير بيد السلطان،
وفي الكاتب، «سنة» وهي العاجب «وجه» وفي العامل «عنه» الخ. وواضح من مختلف
التعبيرات المتكررة أن «اليد» امتداد لقوة السلطان وأن «اللسان» كلمة عن حسن الخطاب.
وأن «الوجه» وال «على حسن الخلق» وأن «المعز» علامة على مرافقة لا تنام.



(٨١) يعني أن يفرض بين «شروط الوظيفة» التي سبق ذكرها في المبحث السابق «مجرد الوظائف» لتفانك من علاقاتها المصنوية بعيداً «الولاء» للسلطان.

(٨٢) انظر «فصل في مراتب الملك والسلطان وألقابهما» الخدمة، ص ١٨٥.

(٨٣) لا تحتاج الدولة في طورها الأول إلى كثير من الوظائف مثل دولة الموحدين التي أغفلت الأمر أولاً للبداوة ثم حاربت إلى انتقال الأسماء والألقاب (ص ١٨٩) ومثل دولة بني عبد الوادي التي «لا أثر عندهم لشبه من هذه الألقاب ولا فميرز الحفظ لبداوة دولتهم وقصورها» (ص ١٩١). كما يلاحظ ابن خلدون في مكان آخر حول «ملفة الحاجب» ويقول: «ولم يكن في دول المغرب (أفريقية) ذكر لهذا الاسم لبداوة التي كانت عليهم» (ص ١٩٠). وفي موضوع «ديوان الرسائل والكتابة» يشير إلى أن «هذه الوظيفة غير ضرورية في الملك لاستغناء كثير من العمل عنها رأساً كما هي الدول العريقة في البداوة التي لم يأخذها تهذيب الحضارة ولا استحكام المنافع» ص ١٩٤.

(٨٤) المقدمة ص ١٤٤. ويخلص م. عابد الجابري وصفيّة هذا الطور الأول بقوله: «إن العلاقات المساندة داخل العصبة الحاكمة في هذا العلم الأول من أقطار الدولة هي بكلمة واحدة المساهمة في السلطة والمشاركة في الثروة الناجمة عن الفنائم...» العصبة والدولة، ص ٣٣٩.

(٨٥) يوضح عابد الجابري كيف أن السلطان في هذا الطور الثاني، بمجرد يأمره دون عصبية وعشيرته وكيف يحتاج إلى غيرهم للاستعانة بهم على بني خلدته «بقلدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والنهاية والجبابة...» م. م. ص ٣٤٥.

(٨٦) انظر تفصيلاً لأسباب هزم الدولة في «فصل في أنه إذا استحكمت طريفة الملك من الانتزاع بالحد وحصول الترف والدعة أهلت الدولة على الهرم» المقدمة، ص ١٢٦.

(٨٧) انظر عوملاً لتفصيلاً لهذا الطور في «العصبة والدولة» ص ٢٤٦ وما بينها.

(٨٨) يقول ابن خلدون موضحاً هذه الأسباب: «إذا استقر الملك في عصابة معين ومنبت واحد من القبيل القلائصين بالعدولة وانفردوا به ودهموا سائر القبيل عنه وتداوله بينهم واحداً بعد واحد حسب الترشيع فمرهما حدث الضغيب على المنصب من وزياتهم وحاشيتهم. وممجه في الأكثر ولاية صبي صغير أو مضطرب من أهل القبلة...» م. م. ص ١٤٦.

وانظر تحليلاً للموضوع في: عابد الجابري م. م. ص ٢٥٠.



- (٨٩) تنفرع هذه الوظائف إلى «صاحب الحرب» وصاحب الشرطة، وصاحب البريد.
وملاة الثغور» المقدمة، ص ١٨٦ .
- (٩٠) تنفرع وظائف العلم إلى «قلم الرسائل والمخاطبات وقلم الصكوك والإقطاعات
وإلى قلم التعاضدات...» المقدمة، ص ١٨٦ .
- (٩١) م - س، ص ٢٠٢ .
- (٩٢) رضوان السيد: قضايا المركزية والوحدة، م - س، ص ٤٢ .
- (٩٣) رضوان السيد: الأسد والفواص، ص ٢٧ .
- (٩٤) انظر مقدمة تحقيق رضوان السيد لـ «الأسد والفواص» .
- (٩٥) انظر تفصيلاً للموضوع في كتاب سعيد بن سعيد «دولة الخلافة: دراسة في
التعكير السياسي عند الماوردي» سبق ذكره .
- (٩٦) رضوان السيد، م - س، ص ٩٤، وانظر على الخصوص مقدمة تحقيقه لقوانين
الوزارة للماوردي .
- (٩٧) الماوردي: قوانين الوزارة، ص ١٢٨ وما يليها .
- (٩٨) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص ٢٢ .
- (٩٩) الماوردي: قوانين الوزارة، ص ١٤٠ وايضا: الأحكام السلطانية، ص ٤٢ .
- (١٠٠) انظر تفصيلاً لهذه الشروط في «الأحكام السلطانية» ص ٥٦ و ٥٧ .

الفصل السادس

- (١) يمكن الرجوع هنا إلى فصول القسم الأول من هذه الدراسة .
- (٢) محمد أركون: «الإسلام، الأخلاق والسياسة» ترجمته هاشم صالح، ص ١١٦، مركز
الإمام القومي، ١٩٩٠، ويستحسن هنا أن نشير فيما يخص القريب إلى الدعوات
المتكررة لبعض المؤرخين (عبد الله الحروي، محمد زبيح...) للاهتمام بالتاريخ
الاجتماعي. كما ظهرت بعض الدراسات التي حاولت إثارة الموضوع مثل دراسات د. عبد
الأحد الببسي حول: «التاريخ الاجتماعي ومسألة المنهج» ود. محمد مزين حول
«استغلال النوازل الفقهية في كتابة التاريخ» المنشورتين ضمن أعمال ندوة البحث في
تاريخ المغرب: حصيلة وتقويم (الرباط ١٩٨٩)، ودراسات أحمد الطاهري حول «طبقة
العامة في المجتمع الإسلامي الوسيط» ضمن منشورات كلية الآداب، مكلم ١٩٩١، ود.
الضاري بوتشيش بعنوان: «ماذا غيبت الفترات الشعبية من تاريخ المغرب الشرقي
الوسيط» (منشورات كلية الآداب، وجدة، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٢).



(٣) نلاحظ هنا كيف أن بعض المحققين يسقطون في تعليقاتهم على بعض النصوص، المفاهيم السياسية الحديثة من دون مراعاة الفروقات الجوهرية. فيرون في السلطان دولة سياسية وفي هذه ديموقراطية وفي رعاية مواطنين، وفي انصاح الأخلاقية تهويلات قانونية... انظر على سبيل المثال فيما يخص موضوع «الرعية» مقدمة د. جعفر البستاني له «سراج الملوك»، ومقدمة محمد أحمد دمج له «التبر المملوك» في نصيحة الملوك».

(٤) نلاحظ مثلاً ونداد القاضي في دراستها لكتاب «واسطة السلوك» في سياسة الملوك، السلطان أبو حمو موسى الزياتي «إن الرعية، بامتناء البيروقراطية الحاكمة، لا يكاد يكرى لها وجود يرى أو سموت يسمع» (النظرية السياسية للملطان أبي حمو الزياتي الثاني، ص ٧٢. مجلة أبحاث الصبارة من الجامعة الأمريكية بيروت، ٢٢ ١٩٧٨/١٩٧٩. ويقول رضوان السيد بصدد تحليله له «قوانين الوزارة وسهامه الملك» للملوردي: «وغريب أن تأتي الرعية المسكنة في فعالية مجالات اهتمامه» (قوانين الوزارة ص ١٠٦. دار الطليعة ١٩٧٩). ويؤكد من جهته د. عبد الحميد حاجيات (أعمال المصموم في كتابه الذي خص به السلطان أبي حمو ويقول: «كما يلاحظ في هذا المجال أن أبا حمو لم يعمل معالجة فحاليا الطريقة الرسمية أو الصغرى من مجتمعه، شأنه في ذلك شأن غيره من الكتاب والمؤرخين» ص ٣٠٦. م - م.

(٥) ابن أبي الزبيع «سلوك المالك في تدبير الممالك» تحقيق ودراسة ناجي تكريفي. ص ١٢٨. منشورات عويدات ١٩٧٨.

(٦) الأسد والفواص ص ٢٤، تحقيق رضوان السيد، دار الطليعة، ١٩٧٨.

(٧) يقول المثل السلطاني: «إصلاح الرعية خير من كثرة الجنود» سراج الملوك، ص ٢٤٠.

(٨) سراج الملوك، الأبواب ٩، ٦، ٣٨، ٤٠، ٤٢، ٤٣.

(٩) تسهيل النظر... ص ١٩٧ وما يليها.

(١٠) بدائع السلك... ص ٣٧. ج ١.

(١١) أبو بكر الطرطوشي، «سراج الملوك» ص ١٦٢. رياض الريس، ١٩٩٠.

(١٢) الملوردي: «تسهيل النظر...» ص ١١٢. المركز الإسلامي للبحوث، ١٩٧٨.

(١٣) الشوزري: «المنهج السلوك في سياسة الملوك» ص ١٦٣ - ١٦٨.

(١٤) ابن عبد ربه: «كتاب اللؤلؤة» في السلطان، المقفد الفريد. ص ٣٥. مجلد ١ دار الفكر (بيروت).



- (١٥) الثعالبي: «أدب الملوك» ص ٥٦. دار القلوب الإسلامية. ١٩٩٠.
- (١٦) - ابن رضوان: «الشهب اللامعة في السياسة الناطقة» ص... دار الثقافة ١٩٨٤.
- ابن طباطبا: «الفخري في الأدب السلطاني» ص ١١. بيروت، ١٩٨٠.
- أبو عمر الزياتي: «واسطة الملوك في سياسة الملوك» ورقة ٣٤ (منطوق) رقم ١٣٩٨ (الخزانة العامة. الرباط).
- ابن الأوزق: «يدائع السلف في طبائع الملوك» بغداد، ١٩٧٧.
- (١٧) ابن قتيبة: «كتاب السلطان، صون الأخيار» ص ٧٥ المجلد ١ (دار الكتب المصرية).
- (١٨) ابن عسك ربه. م - م. ص. ٢٨ و ٢٩.
- (١٩) الثعالبي. م - م. ص. ٥٥ و ٥٦.
- (٢٠) ابن قتيبة: م - م. ص. ٢٥. ومجد النصور تفسر عند الماوردي (م - م).
- وابن الأوزق (م - م)
- (٢١) الخطيب طوشي. م - م. ص. ١٥٦.
- (٢٢) يظل الاستثناء طبعاً هو «الملك» الملبواوي، و«الفومسوي» المرافض أساساً الفكرة «الموت» بل أحياناً لكل سلطة مهما كان شكلها.
- (٢٣) أبو عمرو موسى الرياني. ورقة ٧٩.
- (٢٤) أبو القاسم الحسين بن علي: «المياسة» ص ٥٤.
- (٢٥) سراج الملوك، ص ٣٤٨.
- (٢٦) انظر: «الشهب اللامعة» الباب ١٥.
- (٢٧) الماوردي: «تسهيل النظر» ص ٣٢٤.
- (٢٨) ابن رضوان، الباب ١٥.
- (٢٩) الخطيب طوشي، الباب ١١.
- (٣٠) حول «الظاهر والباطن» L'être et le paraître وعلاقتها بالسلوك السياسي. انظر: C. Lefort: Le travail de l'oeuvre. Madiavel.
- (٣١) الاستقراءات في هذا المجال أكثر من أن تحصى.
- (٣٢) تسهيل النظر، ص ٢٨٣.
- (٣٣) م - م. ص. ١٢٥.
- (٣٤) انظر على سبيل المثال: الباب ١٥ و ٢٧ من «الشهب اللامعة» والباب ١٤ من «سراج الملوك» وابن طباطبا م - م. ص. ٢٠ و ٢١. وابن الأوزق م - م. ص. ١٧٠.

(٢٤) يتحدث E. Kanetti عن «سلطة المنو» - puissance du mon - ويرى أن الأمير لا ينفو عن أحد في الحقيقة، بل يسجل كل الأعمال الدبلوماسية بالعائلة لنظامه. وهو يستبدل «منو» بـ «الطاعة والخضوع»، ويمارس وبالتالي «مجازة القوة».

E. Kanetti: Monar et puissance, p 317-318. E. Gaglianeri

(٢٥) ابن أبي عمير، م - س، ص ٧٢ - الثوري، م - س، ص ٢٢٤.

(٢٦) أواب الملوك، ص ١٢٩ - ١٣٢ - ١٨٣.

(٢٧) الشيروزي ص ٥٨٢/٥٧٥

(٢٨) انظر تفصيلا في الموضوع في مبحث «علامات الاستبداد»، الفصل الرابع من هذه الدراسة.

(٢٩) الفلبي، م - س، ص ١٢٩.

(٣٠) الشيروزي، م - س، ص ٢٢٠.

(٣١) أبو حمزة، م - س، ورقة ٧٩.

(٣٢) انظر نص الفولة عند ابن الحداد، م - س، ص ٧٤.

(٣٣) عهد الرشيد، ص ٦٢.

(٣٤) م - س، ص ٦٢ و ٦٤.

(٣٥) تجدر الإشارة هنا إلى تعليق د. رضوان السيد على نظام الطبقات الفارسي وأخذ

المسلمين به، حيث يتعامل هؤلاء مع كل كان المتقنون للمسلمون الذين يتداولون هذه

التمامير فيما بينهم على وهي بمثابة «أبوابها» التي تصعد في كثير من

الأحوال بالمضامين الإسلامية، «مقدمة تحقيق الأسد والنواصير» ص ٤٥ و ٢٦.

ويعود مرة أخرى في مقدمة تحقيقه «تلوهر النسيم...» معلقا على التصور

الميراثي، تكسرى أنوشروان ويقول: «ومن المعروف أن الفيلسوف الإسلامي

أبا الحسن الصامري (٢٨١ هـ) كان قد وجه نقدا لهذا الرؤية الطبقة من موقع

فقه شرعي إسلامي» ص ٦٦. غير أننا نلاحظ أن أبا الحسن الصامري نفسه

الذي انضم النظام الطبقي في «الإسلام بمنافع الإسلام» يتهنى بالتقسيم الطبقي

في كتابه «السمانة والإسماء» حيث يتحدث عن «أربعة أقسام» تتكون منها الرعايا

وهم «أهل الدين» و«المثانئة» و«الكتاب» و«الخدم» من زراة وتجار ورعاة وصناع...

ص ٢٥٠ و ٢٥١... وهذا ما يؤكد الفكرة التي حاولنا إثباتها في فصل «مهاب

المؤلف» والمتمثلة في أمثاله وخضوعه لقواعد الكتابة التي يعدها الفكر السياسي



السلطاني. كما يعود ر. السيد إلى الموضوع نفسه مرة أخرى في مقدمة تحقيقه لـ «قوانين الوزارة، مشهوراً إلى أن تصورات الماوردي تفقد هدوها» عندما يحدد إلى تدعيمها أيديولوجياً بالموودة إلى نظام الطبقات الفارسي الذي يخالف المفاهيم العربية الإسلامية. والذي يرى أن اختلال النظام الاجتماعي يأتي من محاولة الأسافل الالتحاق بالأعالي». ص ٦٠٥.

(٤٧) المرادي، م. - س.، ص ١١٢.

(٤٨) مقدمة السياسة، ص ١٢٣.

(٤٩) انصافري في الأواب السلطانية، ص ٤١.

(٥٠) الجوهري النفوس، ص ٧٤.

(٥١) م. - س.، ص ٤١.

(٥٢) مقدمة السياسة، ص ١٢٤.

(٥٣) بشكل عام نفي هاتان الكلمتان النخبة وعصوم الناس. الأشراف والناس العامين. الأرستقراطية والجماعية. وعلى الرغم من أن الإسلام دين المساواة. فإن هناك التباين تثبت الفوارق الاجتماعية. وبمستوى ابن المقفع أول من تحدث عن «خاصة» و«عامة». وعلى مستوى الإمارات والسلطنات كانت «الخاصة» تثل على المقربين من الملك، كما يجب التنبيه إلى المنافع الشخصية الملازم لهذه الفئة. إلا لا تشكل كتلة إلا في ارتباطها بالشخص الذي أحاط نفسه بها. وفي تلعب «الخاصة» دوراً كبيراً في مسار الدولة متأثرة في تحديد ولاية العهد. ومن جهة يلاحظ -بروخنسال- مسار التحول من «خاصة الدولة» إلى «خاصة الأمة» من جهة. وكيف بدأ هذا المفهوم يشمل إلى جانب «الأمر» والوزراء، مكونات أخرى مثل «الأغنياء والعلماء...» في حين يتم الحديث عن العامة بشكل سلبي وتقت بكل الأوصاف القبيحة من غوغا، ورماع كما تعتبر سائلة نحو الفساد ومتحسسة للفتنة وغير مكرثة بقواعد الدين... أنظر حول الموضوع: Encyclopédie de l'Islam. T. IV, P. 128/131, 1978.

A. Laroche: Les origines sociales. P. 109 (٥٤)

(٥٥) يلاحظ عابد الجابري أن الرعية هي دولة الخلفاء الراشدين كانت هي الجند نفسه أو «القبايل المجتدة». ثم تغير الوضع بدءاً من الدولة الأموية وانضم الجند (القبايل المناصرة للاموية) عن الرعية [المجموعات التي هالكت ضد معاوية]. ومن مميزات الانتقال إلى الدولة العباسية ظهور «الخاصة» كوسيط بين «العامة» و«السلطة».



والعامّة، وهو يشرّح مختلفات تتعلق حول الأمير وتقوم على خدمته وتمهيش من عطائه... وإذا كان ابن المقفع هو مقترع هذه الفظة الجديدة التي لا سند قديمي لها، فإن الطرطوشي يعطي للخاصة مكونات جديدة: «وجوه القبائل ومقدمي المشائير» عاكسا بذلك عودة القبيلة إلى السرح السياسي... الفصل السياسي العربي» من ٢٥٢ و٢٦٥.

(٥٦) ابن الجوزي، م - من، ص ٥٩، الفلحي، م - من، ص ٢١٩.

(٥٧) الشهرزري، م - من، ص ٢١٩.

(٥٨) ابن رضوان، الباب الثامن.

(٥٩) أبو حمو الزياتي، ص ٧٩.

(٦٠) ابن أبي الربيع، ص ١٤١.

(٦١) الماوردي، نصيحة الملوك، ص ٢٠٨.

(٦٢) ابن الأزوق، ص ٢٨٦، و٤٠٥.

(٦٣) أبو حمو الزياتي، (مخطوط) ٧٩.

(٦٤) يكفي مثالا عن ذلك تصفح الأبواب ٢ و ٦ و ٧ و ٤٤ من «الشهب اللامعة» لابن رضوان الذي يتحدث مطولا عن موعظة السلطان وتطعيم أهل الخير... وعن أصحاب الرأي والمشورة، وعن إكرام أهل الوفاء... وكل هذه الموضوعات التقليدية هي في ظاهرها التطبيق الأمثل للأثر المشهور الفاضل «الدين النصيحة» ولكنها في باطنها، هي أيضا سعي لانتزاع الاعتراف السلطاني بقيمة فئة خاصة تملك القدرة المصرفية على العطف بالنصيحة، والقدرة الاجتماعية على التحكم في اتباعها... إلخ.

(٦٥) سراج الملوك، ص ٢٤٤.

(٦٦) بدائع السلك، ج ١، ص ٢٩.

(٦٧) حول التداخل بين الجانبين الدنيوي والسياسي في مسألة الطاعة نشير أيضا إلى الفصل الذي عنوانه ابن رضوان بـ «وجوب طاعة الملك وذكر ماله من ثواب» (ص ٦٩ وما يليها)، حيث يتضح التداخل بين الأوامر الدينية (آيات قرآنية وأحاديث نبوية) من جهة وما تستنبطه من منافع مادية.

(٦٨) بدائع السلك، ج ١، ص ٦٥.

(٦٩) سراج الملوك، ص ٢٥٤.



(٧٠) يلاحظ د. ناصيف نصار في تعليقه على كتاب «بدائع السلوك» لابن الأزرقي أن لبداً الاكتفاء بظاهر الطاعة «أهمية كبيرة على مستوى التوجهات السياسية» (١٠٠) ولكنه بطبيعة الحال، لا يصل إلى حد التفكير في أن الطاعة الظاهرة لا تتضارب مع المعارضة الخفية، إذ إن فكرة المعارضة الخفية لم تكن واردة في قاموس السياسة في عصره، منقحة جديدة من تاريخ فلسفة الفكر - مجلة أفاق عربية، ج. م. س.، ص. ٨٥، ١٩٨١.

(٧١) سلوك المالك، ص. ١١٩.

(٧٢) ابن الخطيب - مقامة السياسة، ص. ١٢٤.

(٧٣) انظر: سراج الملوك ص. ١٠٠٠٠٠ الفخري في الأدب السلطاني، ص. ٢٢. بدائع السلوك في طبائع الملوك، ص. ١٥، ج. ١.

(٧٤) الفخري في الأدب السلطاني، ص. ٢٢.

(٧٥) سلوك المالك، ص. ١٥٠.

(٧٦) بدائع السلوك ج. ١، ص. ٢١.

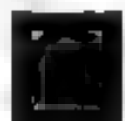
(٧٧) تيسير النظر، ص. ٢٩٤.

(٧٨) الفخري في...، ص. ٢٤.

(٧٩) سلوك المالك، ص. ١٢٩.

(٨٠) أفكر البابين ١٥ و ١٨ من الشهب اللامعة.

(٨١) يبدو أن موضوع «السجون» لا يعتبر من المواضيع التقليدية التي نهتم بها الكتابة السياسية السلطانية مثل «العدل» أو «الحشر» أو «المال»... فمن بين مضمرات «الملاح» من «تفكير» السلطانين نلاحظ أن قليلاً منهم من خصه فصل مستقل، مثل ابن رضوان الذي يتحدث في الباب الواحد والمضمرين من كتابه «الشهب اللامعة» في السياسة النافذة، عن «ذكر السجون وأحوالها وتنفذ أهلها وما يلحق بذلك» وابن الأزرقي الذي يتحدث في كتابه «بدائع السلوك» في طبائع الملوك، عن «انتظر في السجن طرعا وسياسة» في إطار «ما يخص السلطان بحسب رعاية المهاسة» كما تجدر الإشارة إلى بعض المضمرات التي يتحدث فيها ابن حزم عن السجون في كتابه «المهاسة» أو الماودي في «تمهيد الملوك» في معرض حديثه عن «السجون والحبس» (ص. ٢٦١)، أما الآخرون فغالبا ما يأتي الحديث عن السجون عرضا، هكذا يذكره السلطان أبو حمزة موسى الزياتي في وصيته



- السياسية المبنية بدو اسئلة السلوك في سياسة الفلوك - في معرض حديثه عن - معاني الضالمة، وضرورة تفقد الملك لسجونه. كما يذكر ابن أبي الربيع في كتابه، «سوك المال» في تدبير المالكة، يشير إلى ضرورة مراقبتها».
- (٨٦) فرانز روزنثال، مفهوم الحرية في الإسلام، ص ٥٩ و ٦٠، معهد الإنماء العربي، ترجمة وتقديم من ريان، رضوان السعد ط ١، ١٩٧٨.
- (٨٧) الشهاب اللامعة، ص ٣٥٩.
- (٨٨) م - س، ص ٢٥٩ و ٢٦٠، وانظر أيضا، بدائع الصلوة، ج ١١، ص ١٦٨ وما يليها.
- (٨٩) م - س، ص ٢٥٩.
- (٩٠) وردت هذه الإشارة في دراسة د. محمد تضرمت: مسألة الحديث عن وجود طبقة في العالم الإسلامي الوسيط، ضمن كتاب جماعي: «جوانب من التاريخ الاجتماعي للبلاد الناصرية خلال العصر الوسيط»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكنا، ١٩٩١.
- (٩١) سلوك، طالك، ص ٦٦٢.
- (٩٢) مقدمة تحقيق جعفر البستاني لمصراع الفلوك، ص ٢٢ وما يليها.
- (٩٣) مقدمة تحقيق د. محمد أحمد وصح له انتير المصير، ص ١٣ وما يليها.
- (٩٤) د. عابد الجاهري، العقل الميامي العربي، ص ١١٠.

الخاتمة

- (١) انظر على سبيل التمهيد الثقافية التعميرة التي عهدها عهد الله المروني بين هذين الصكرين في «أبرخون وماكيا هيلي» ضمن أعمال ندوة ابن خلدون، منشورات كلية الآداب، الرباط.
- (٢) انظر، عبد الله المروني، مفهوم الدولة، ص ١٢٩، والواقع أنه من خطأ أن تتناول هنا فيما إذا كانت الدولة السلطانية نوعاً من أنواع الاستبداد الشرقي، *Despotisme oriental*. فلفظ كالي - الغرب، يرى في الشرق، نظاماً استبدادياً لم يعرفه، حسب، ف. هيفل *Hefel*، سوى «أن شخصاً واحداً هو الحر». كما لاحظ، كارل فينوتوفيل *K. Winiford* غياب أي رقابة على الحاكم أو الحقيقة في المجتمع الإسلامي وأشار ف. روزنثال *F. Rosenthal* إلى احتكار الحاكم لكل السلطات وغياب أي شرعة فعالة لحماية حرية الأفراد، بل ويعتقد أن الكلمة العربية - لم تعرف مصطلحاً يستخدم استعمالاً عملياً للتعبير عن كل ما يحدده مفهوم الحرية من سنة حتى جاء - التاتير المروني في مطلع العصور الحديثة... (انظر: هيفل: العقل في التاريخ، ص ١٢٧ ط ١، ١٩٦٧، *Lib. Fid. 167*، *Despotisme oriental*، *K. Winiford*).
- Almida, 1964 - ف. روزنثال، مفهوم الحرية في الإسلام، ص ٢٤ و ٥٧.



من نماذج هؤلاء، في نصهم لاجتماعاتنا بـ «الاستبداد» تنبأت بالمرورية الأوروبية
 Europeisme وعمل نرفض ما زعموه جملة وتفصيلا بحجة الدفاع عن قومية ما أو
 مشكلة مزعومة؟ إن الاستبداد حقيقة واحدة أكثرها التاريخ. وأشار إليه العديد من
 الباحثين، ومع ذلك يحسن بنا أن نشير هنا إلى بعض الباحثين الذين يرفضون هذه
 المماثلة مع «الاستبداد الشرقي». فبعد الله ساعته يلاحظ وجود تشابه في الشكل بين
 «السلطنة» و«الاستبداد الشرقي»، ويجب أوجه التشابه لينفلس إلى أنه «إن كان من
 الخطأ أن نسقط على جهاز الدولة السلطانية الرسم الفهيري للبيروقراطية، فإنه من
 التبسيط أن نرى في السلطان مستبدا شرقيا». ومن جهة يرفض عبد الله المروي هذا
 التمثيل وحجته الأساسية «نظام المشورة» ووجود حريات، وراء مظاهر لم يكن هؤلاء
 الضريرون ليشبهوا إليها لمدة أسباب، (انظر، عبد الله المروي: مفهوم الحرية ص ١٨،
 للركز الثقافي العربي، ١٩٨٦).

A. Naef: Notes pour une recherche sur l'Etat Musulman. In L'Espace de l'Etat.
 Ouvrage collectif, EDINO 1985.

- (٢) عبد الله المروي، م - س، ص ١٢٤.
- (٤) انظر الفصل السادس من هذه الدراسة.
- (٥) انظر بهذا الصدد حديث عبد الله المروي عن «الايديولوجيا العامة» السابقة في
 هذه الصفة هي 220/220 p. Les origines culturelles ...
- (٦) انظر، عبد الله المروي، الخطاب الإصلاحية في المغرب، ص ٩٥ - ١٠٠ دار النشر،
 بيروت، ١٩٩٧.
- (٧) ابن ادريس الميماري «تحفة الملك العزيز بملكة ياريز» تقديم وتعليق د - زكي
 مبارك، ص ٩٧ و ٩٨، و ١١٩ طبعة، ١٩٨٩.
- (٨) حول هذه المشاريع، انظر محمد التونسي: مظاهر لحظة المغرب الحديث، ج ٧،
 ص ٢٩٩ - ٤٤٤، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥.
- (٩) انظر، نجية بن يوسف: «حول الدولة والقانون في فكر عبد الرحمن بن زيدان»، رسالة
 لنيل دبلوم الدراسات العليا في العلوم السياسية، كلية الحقوق، الرباط، ١٩٩٢.
- (١٠) انظر المشاركة التي أجراها محمد مصكي بين الفكر السهامي السلطاني والفكر
 السهامي عند عمال الفاسي، في «الخطاب السياسي عند عمال الفاسي» رسالة لنيل
 دبلوم الدراسات العليا في العلوم السياسية، كلية الحقوق، الدار البيضاء، ١٩٩٦.



المصادر والمراجع

المصادر

- أرشيبير، عهد فرديشير تحقيق د. - أحسان عباس، دار صادر بيروت ١٩٦٧.
- ابن الأزرقي (أبو عبد الله): بدائع السلوك في طبائع الملوك (جزءان)، تحقيق وتعليق، الدكتور علي سامي النشار، منشورات وزارة الإعلام، بغداد ١٩٧٧ - ١٩٧٨.
- ابن الأزرقي (أبو عبد الله): بدائع السلوك في طبائع الملوك، دراسة وتحقيق - د. محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، تونس (ب.ت.).
- أبي الربيع، (أحمد بن محمد): سلوك الملوك في تدبير الممالك، دراسة وتحقيق، د. - ماجي التكريتي، عويدات، بيروت ١٩٧٤.
- أبو حمزة موسى الزباني واسطة السلوك في سياسة الملوك (مخطوط)، الخزائن الوطنية، رقم د ١٦٩٨، الرباط.
- مولاي اسماعيل (ابن الشريف)، أبي ولدي النور، المطبعة الملكية، الرباط ١٩٦٧.
- ابن تيسية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨.
- النعماني (أبي منصور)، أدب الملوك، تحقيق، د. جليل العميلة، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٠.
- (المحقق)، الشايع في أحلاق الملوك، تحقيق وتقديم، فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت ١٩٧٠.
- ابن الجوزي (عبد الرحمن بن علي): المشاهير في مواضع الملوك والخلفاء، تحقيق، د. هزاد عبد الحميد أحمد، دار البصوة، ب.ت.
- ابن الجوزي (محمد منصور): الجوهرة المقيمة في سياسة الرئيس، تحقيق ودراسة د. رضوان السيد، دار الطليعة بيروت ١٩٨٣.
- الحميدي (أبو عبد الله محمد): الذهب المسمى في وعظ الملوك، تحقيق، أبو عبد الله الظاهري وعبد الحليم عريس، دار عالم الكتب، الرباط ١٩٨٧.
- ابن الخطيب (أبو الحسن)، الإشارات إلى أدب الوزارة/مقامات السياسة، تحقيق ودراسة محمد كمال شحاتة، نشر الساحل، الرباط (ب.ت.).
- ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، دار الفكر، (ب.ت.).
- ابن رضوان (أبو الفاسم)، الشهاب اللائحة في السياسة المعاصرة، تحقيق د. سامي النشار، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٢.



- السيوطي (جلال الدين)، مآرود الأساطين في عدم الجيء إلى السلاطين، دراسة وتحقيق، أبو علي طه بوسريخ، دار حزم، بيروت ١٩٩٢.
- الشوكاني (محمد بن علي بن محمد): رفع الأساطين في حكمة الاتصال بالسلاطين، دراسة وتحقيق حسن محمد الطاهر محمد، دار ابن حزم، بيروت ١٩٩٢.
- الشهري (عبد الرحمن بن عبد الله): المنهج السلوكي في سياسة الملوك، تحقيق ودراسة على عبد الله بن موسى، مكتبة المعارف، الأردن ١٩٧٨.
- ابن الصيرفي (أبو القاسم): القائلون في ديوان الرسائل والإشارة إلى من نال التوزار، تحقيق د. أيمن فوزي سعد، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٠.
- ابن طباطبا (محمد بن علي): العنبري في الأدب السلطاني والبول الإسلامية، دار بيروت، ١٩٨٠.
- الطوطوشي (أبو بكر): صراج الملوك، تحقيق د. جعفر البياتي، رياض الرايس، تونس ١٩٩٠.
- العامري (أبو الحسن محمد بن يوسف): السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، دراسة وتحقيق د. أحمد عبد الحلهم عطية، دار الثقافة، القاهرة: ١٩٩١.
- ابن هبادة (الزندي): مسائل سياسية غير منظورة، تقديم ودراسة د. رشيد السلامي، ضمن -مستوعات- مهداة إلى محمد حجي، دار القرب الإسلامي، ١٩٩٨.
- التماس بن علي، فزعة الظرفاء وتحفة الخلفاء، تحقيق نبيلة عبد المنعم، دار الكتاب العربي، ١٩٨٥.
- ابن عبد ربه (أحمد بن محمد): العقد الفردي، تحقيق محمد سميد المريان (جزءان) دار الفكر، (ب - ت).
- ابن عرج شاه (أحمد بن محمد): هاشية الخلفاء، ومفاتيح الظرفاء، تقديم وتحقيق د. محمد وجب النجار، دار سعاد الصباح، ط ١، ١٩٩٧.
- الصراوي ابن إدريس، تحفة الخلفاء الموزع بمملكة بلزير، تقديم وتعليق د. زكي مبارك، طبعة ١٩٨٩.
- القرظالي (أبو حامد) التبر المسبول في مصيحة الملوك دراسة وتحقيق د. محمد أحمد دمج، بيروت ١٩٨٧.
- أبو القاسم الحسن بن علي: السلسلة، ضمن: «مجموع في السياسة» تحقيق ودراسة د. فوزي عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة ١٩٨٢.
- ابن فتيبة (أبو محمد عبد الله): عيون الأخبار، مجلدان، دار الكتاب العربي (ب - ت).



المصادر والمراجع

- ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية (بجدة).
- النخلي (أبو عبد الله محمد) تهذيب الرياسة وقرئوب السياسة تحقيق إبراهيم يوسف مصطفى عجبو، المنار، الأردن، ١٩٨١.
- ابن المقفع: الأعمال الكاملة، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٩.
- المرادي (أبو بكر): الإشارة إلى أدب الإمارة، دراسة وتحقيق د. رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.
- المرادي (أبو بكر): كتاب السياسة، أو الإشارة في تسيير الإمارة، تحقيق د. سليم النشان، دار الثقافة، الدار البيضاء ١٩٨١.
- الماوردي (أبو الحسن)، تيسير النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق ودراسة د. رضوان السيد، دار العلوم العربية، بيروت ١٩٨٧.
- الماوردي (أبو الحسن) أدب الدنيا والدين، دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٩.
- الماوردي (أبو الحسن): الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨.
- الماوردي (أبو الحسن): مصيعة الملوك، تحقيق ودراسة، د. فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٨.
- الماوردي (أبو الحسن): قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق ودراسة د. رضوان السيد، دار الطليعة، ١٩٧٩.
- المبشر بن هاتك: مختار الحكم ومختلص الكلم، تحقيق د. عبد الرحمن مدوي، نشر المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، ١٩٥٨.
- المرتضى (الشريف): رسالة في العمل مع السلطان، نشر وتقديم: والمريد مادلونج، ترجمة د. رضوان السيد، مجلة الفكر العربي عدد ٣٣، سنة ١٩٨١.
- ابن هذيل: عين الأدب والسياسة (رزين الحبيب والرياسة) (طبع مصطفى النخلي)، القاهرة ١٩٦٨.
- اليوسفي، أبو علي العسري: رسائل جمع وتحقيق ودراسة: هاشمة خليل النخلي، دار الثقافة ١٩٨٩، (جزءان).
- الأمد والنفوس، (مؤلف مجهول) صدرت باعتناء د. رضوان السيد، بيروت ١٩٧٨.
- الرسالة الموجّهة إلى الحضرة العزيزية في علوم الخلافة، (عداد وتقدم أحمد، وغري، الرياض، ١٩٨٧.



المراجع

- أركون (محمد): الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٩٠.
- أوغليل (علي): السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٦.
- أوغليل (علي): ملاحظات حول مفهوم المجتمع في الفكر العربي الحديث، المجلة العربية لعلم الاجتماع، ج. ١، ع. ١، ١٩٨٥.
- القوسير (لوي): مونيسكيو، السياسة والتاريخ، ترجمة فادر ذكرى، دار التنوير ١٩٨٩.
- بدوي (عبد الرحمن): الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ويحتوي على كتاب «العهود اليونانية» المنسوب إلى أفلاطون، و- السياسة في تدهور الرئاسة، المنسوب إلى أرسطو، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٥٤.
- بلغيت (محمد الأمين): النظرية السياسية عند المرادي وأثرها في المغرب والأندلس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩.
- بنميد (سعيد الملقى): الخطاب الأشعري - من ٨٠٠ هـ في دولة - ١٠١٩ هـ قبل الله ووب، دار المنتخب العربي، ١٩٩٢.
- بنميد (سعيد الملقى): دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، منشورات كلية الآداب، الرباط، (ب.ت).
- بروب (فلاديمير) مورفولوجية السرافة، ترجمة وتقديم إبراهيم الخطيب، الرباط ١٩٨٦.
- الجابري (محمد خالد): المصيبة والفتنة، مسائل فخرية خلاونية في التاريخ الإسلامي، دار الفكر القومي، (م.ت).
- الجابري (محمد خالد): نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا العربي، دار الثقافة، ١٩٨٠.
- الجابري (محمد خالد): العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.
- الجابري (محمد خالد): العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.
- جاحيات (عبد الحميد): أبو حامد موسى الرياني، حياته وأثاره، الجزائر، ١٩٨٢.
- حميش (بنسالم): في سيميائية الاستبداد أو ابن خلدون أمام الدولة المافية، ضمن كتاب صناعي: جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ١٩٩٢.



المصادر والمراجع

- حسيني (عبد اللطيف): الأصول الفكرية لنشأة الوطنية المغربية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩١.
- زبيح (خالد عبد الله): شارك الملك في تدهور الممالك (دراسة)، دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٠.
- رقيقة (رويدة): الكاتب في حضرة الخليفة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١، مايو ١٩٨٠.
- روزنثال (فرانز): مفهوم الحرية في الإسلام، ترجمة وتقديم رشوان السيد، معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨.
- السيد (رشوان): الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، دار اقرأ، ١٩٨٤.
- السيد (رشوان): قضايا المركزية والوحدة وعلاقة المركز بالأطراف، مجلة الفكر العربي، العددان ١١ و١٢، ١٩٧٩.
- شوار (وضاح): امتثالات السيد، محاولات في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ، دار الحديث، ١٩٨١.
- شرعي (أحمد): النخبة والسلطة عند البريلاني في بداية القرن ١٩، مجلة أبحاث المعداد، ١٩ و ٢٠، الرباط، ١٩٨٩.
- الصغير (عبد المجيد): الفكر الأصولي وإنشائية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، ١٩٩٤.
- طه (وديع): التكاملية في الأدب السياسي، مجلة عالم الفكر، العدد ٢، ١٩٨٢.
- عباس (إحسان): ملامح يونانية في الأدب العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧.
- عباس (إحسان): ابن رجبون وكتابه في السياسة، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٢، ١٩٨١.
- عبد اللطيف (كمال): في تشريح أصول الاستبداد قراءة في نظام الأدب السلطانية، دار الطليعة، ١٩٩٩.
- عباس (إحسان): عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما بقي من رسائله ورمائله سالم أبي العلاء، دار الشروق، عمان، ١٩٨٨.
- عبد الرزاق (علي): الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠.



- المنظمة (عزيز): التراث بين السلطان والتاريخ، عيون المصالحات، الدار البيضاء، ١٩٨٧.
- المروى (عبد الله): مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.
- المروى (عبد الله): مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.
- المروى (عبد الله): ابن خلدون، وماكيافيلي، ضمن أعمال ندوة ابن خلدون، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط.
- المروى (عبد الله): مفهوم التاريخ، (جزءان)، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.
- العلام (عزالدين): السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، إفريقيا الشرق، ١٩٩٠.
- القاضي (وداد): النظرية السياسية للإسلام، أبي عبد الزياتي الثاني، مجلة أبحاث الصادرة عن الجامعة الأمريكية، بيروت، العدد ٢٧، ١٩٨٧.
- القاضي (وداد): جوانب من الفكر السياسي للسان الدين الخطيب، مجلة الفكر العربي، العدد ٣٣، ١٩٨١.
- كيليمو (عبد الفتاح): الكتابة والتفاسيح، مفهوم المؤلف في الثقافة العربية، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، دار الشؤون، ١٩٨٥.
- كيليمو (عبد الفتاح): الحكاية والتأويل دراسات في السرد العربي، دار الشؤون ط ١، ١٩٨٨.
- لامبتون (ألك): الفكر السياسي عند المسلمين، (ضمن كتاب تراث الإسلام، تصنيف شاخت وبوزورت، ترجمة حسن مؤنس وأحمد سفيح، عالم المعرفة، العدد ١٦، الكويت.
- ماكيافيلي (نيكولا): الأمير، مصر: خيري حمادي، دار الأفاق الحديثة، بيروت، ١٩٧٩.
- ماكيافيلي (نيكولا): الطارحات، شريف خيرى حمادي، منشورات افكتية التجارية، ١٩٩٢.
- المتوني (محمد): مظاهر العقيدة في المغرب الحديث (جزءان)، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥.
- نصر (ناصر): صفحة جديدة من تاريخ فلسفة الفهر، مجلة أفق عربية، العدد ٢، ١٩٨١.
- نصر (حسن): أدب الرسائل في العصر الأموي، مجلة عالم الفكر، المجلد ١٤، العدد ٣، ١٩٨٣.
- النجار (رجب): حكايات الحيوان في التراث العربي، مجلة أفق جديد.
- وات (مونتغمري): الفكر السياسي الإسلامي، المفاهيم الأساسية، ترجمة يحيى حديدي، دار الحديث، ١٩٨١.
- هيفل (غريديك): العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة هؤاد وكرويا، دار الشؤون، ١٩٨١.
- النوردي (علي): منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، معهد الدراسات العربية العالية (م.ت).



مراجع باللغة الفرنسية

- * Aristote: De la politique. Présumé et annoté par M. Pich. PUF. 1950.
- * Chérel (Ahmed). Eléments de pensée politique à travers l'œuvre d'Abou Kaem Ezayani (D. E. S) Faculté de droit casablanca. 1991.
- * Chevalier (Jean) et Gheerbrant: Dictionnaire des symboles. Ed. Robert Laffont / Jupiter 1982.
- * Dakhlia (Joelyne) Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam. Aubier Paris 1998.
- * J. Dakhlia: L'exercice de la "justice retenue" au Maghreb in. Annales Islamologiques I XXVII 1993.
- * Elias (Robert). La Société de cour. Flammarion 1985 Paris.
- * Essid (Yasmine) A.T. Toddie. Pour une critique des origines de la pensée économique arabo-musulmane. Edition T. S 1993 Tunis.
- * Kaoui (Hass) Masse et puissance. Gallimard.
- * Kiffo (Abdelatif) parler au prince. Al - Yousi et Moulay Ismaïl. Texte inédit. Colloque "Représentation et Power in Morocco and the Maghreb" Université de Harvard 7/8 avril 1994.
- * Kroyen (Jacques) L'empire du roi, idées et croyances politiques en France XIII - XV siècle. Gallimard 1993.
- * Laroui (Abdellah) les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830/1912 Centre études arabe 1993.
- * Laroui (Abdellah). Islam et histoire. Albin Michel. Paris 1999.
- * Lefort (Claude). Le travail de l'œuvre. Mouchard. Gallimard. 1972.
- * Lewis (Bernard) la langue politique de l'islam. Gallimard 1988.
- * Nassir al - Mulk: Traité de gouvernement. traduit du persan et annoté par Charles Scheffer Simbad Paris 1984.
- * Sual (Abdellah) Images politiques du Maroc. Okad. Rabat 1987.



- * Schenelder (Michel): voleurs de nuit. Gallimard 1983.
- * Vedrine (Hélène) Machiavel ou la science du pouvoir Seyris 1972.
- * Encyclopédie de l'Idun (nouvelle édition) Tome 1.
- * Wulfogel K. Despotisme oriental. Ed. de Minuit 1964.



المؤلف في سطور

د. عز الدين العلام

* من مواليد مدينة مراكش، المملكة المغربية.

* يعمل حاليا أستاذا للعلوم السياسية في كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية في مدينة المحمدية، جامعة الحسن الثاني.

* عضو مؤسس للجمعية المغربية للعلوم السياسية.

* عضو هيئة تحرير مجلة «أبحاث» في العلوم الاجتماعية، الرباط، ودورية «مقارن سياسية» الرباط.

* صدر له كتاب «السلطة والسياسة في الأدب السلطاني»، الدار البيضاء، ١٩٩١، وكتاب «الأيدولوجيا اليمينية» (ترجمة)، الدار البيضاء، ١٩٨٩.

* أسهم في عدة كتب جماعية نذكر منها: «أبحاث في تاريخ الفكر السياسي المغربي»، الرباط ١٩٩٨، و«الإصلاح واستعمالاته» (باللغة الفرنسية)، الرباط ٢٠٠١، و«المدن والمجال بالقرب الكبير»، تونس ٢٠٠٠.

* ظهرت له عدة دراسات في عدد من المجلات المختصة المغربية والعربية.

* أسهم في عدد من الملتقيات العلمية في المغرب وخارجه.

